تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

جلد اول - جلد ثانی

تألیف
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ - کراچی

تکمیل الامانی

شرح اردو

☆ مختصر المعانی ☆

جلد اول

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی، استاذ حدیث دار العلوم (وقف) دیوبند

ناشر

قدیمی کتب خانہ۔ مقابل آرام باغ۔ کراچی

حقِ اشاعت

Maklaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

مکتبہ البلاغ دیوبند
۲۴۷۵۵۴

Ref....................... Dated.....................

۷۸۶

راقم الحروف جمیل احمد سکروڈوی استاذ حدیث و تفسیر دار العلوم وقف دیوبند نے اپنی تالیف تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی ۲ جلدیں اردو زبان میں اپنے مکتبہ البلاغ دیوبند سے شائع کی ہیں اب میں نے پاکستان میں مذکورہ بالا کتاب کی دونوں جلدوں کے جملہ دائمی حقوق طباعت و اشاعت جناب سراج محمد صاحب مالک قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی کو دے دیئے ہیں اور اس سلسلہ کی اتفاق [illegible] ان سے رجوع کر لیا ہے میں نے پاکستان میں کسی اور ادارہ سے ان دونوں کتابوں کی طباعت و اشاعت کے سلسلہ میں کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے لہذا میری طرف سے ان کتابوں کے تمام حقوق اشاعت پاکستان میں ہمیشہ کیلئے صرف قدیمی کتب خانہ کراچی کو حاصل رہیں گے یہ معاہدہ میرے استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مدظلہ نائب مہتمم دار العلوم وقف دیوبند کے توسط سے طے پایا ہے

جمیل احمد
9-3-96

خورشید عالم
9-3-96

قدیمی کتب خانہ
آرام باغ کراچی
QADIMI KUTUB KHANA
ARAMBAGH, KARACHI-1

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تصدیق و توثیق

از

استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مد ظلہ استاذ حدیث

و نائب مہتمم دار العلوم (وقف) دیوبند

مختصر المعانی درسِ نظامی کی مشہور کتاب ہے جو علوم ثلثہ معانی، بیان، بدیع سے متعلق ہے اور ان علوم ثلثہ کے حصول کے بغیر کوئی بھی متکلم کلام فصیح و بلیغ پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ کلام الٰہی کی فصاحت و بلاغت جو درجہ اعجاز کو پہنچی ہوئی ہے اس کا ادراک بھی صحیح طور پر مذکورہ علوم ثلثہ کے حصول کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی لئے درس نظامی میں اس کتاب کو ایک خاص مقام حاصل ہے مگر یہ کتاب مفید ہونے کے ساتھ ساتھ طلبہ کیلئے مشکل بھی سمجھی جاتی ہے اور تلاشِ بسیار کے باوجود اسکی متبادل کوئی آسان ایسی جامع کتاب آج تک میسر نہ آسکی۔

اسلئے اس کتاب کی ایسی شرح کی ضرورت محسوس کیجارہی تھی جو اس کے جملہ مباحث کو سہل انداز میں حل کردے اور اصل کتاب کے مناسب بھی ہو۔

مگر یہ کام آسان نہیں تھا کیونکہ اس کے لئے باصلاحیت اور تجربہ کار مدرس کی ضرورت تھی۔ بحمد اللہ وقف دار العلوم کے ایک مایۂ ناز استاذ محترم مولانا جمیل احمد صاحب نے اس خدمت کو انجام دیا جسمیں موصوف نے بامحاورہ اردو ترجمہ کے ساتھ مذکورہ مسائل کی مفصل تشریح فرمائی اور بیان کردہ امثلہ کی وضاحت کرتے ہوئے ممثل لہ کے ساتھ انکی مطابقت بھی سہل انداز میں فرمائی جو انتہائی مشکل کام تھا مگر موصوف نے جس طرح اس ضرورت کو پورا کیا ہے اس کو دیکھ کر قلبی مسرت ہوئی۔ فجزاہ اللہ خیر الجزاء۔

میں نے شرح کے مختلف حصوں کا مطالعہ کیا اور انکو صحیح و مستند اور معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید پایا۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس شرح کو عوام و خواص میں شرف قبولیت سے سرفراز فرمائیں اور معلم و متعلم دونوں کے لئے مفید اور شارح موصوف کے لئے موجب اجر عظیم بنائیں۔ آمین۔

خورشید عالم

خادم شعبۂ تدریس وقف دار العلوم دیوبند

۵/۴/۱۴۲۱ھ

دعائیہ کلمات

عارف باللہ حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث و ناظم جامعہ عربیہ ہتورا (باندہ)

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ ۔

علامہ تفتازانی کی کتاب مختصر المعانی فن بلاغت کی معرکۃ الآراء کتاب ہے جو درس نظامی کا جزو لاینفک ہے ۔ درس نظامی کا کوئی مدرسہ ایسا نہیں جس میں یہ کتاب داخل درس نہ ہو ۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر استعداد کامل نہیں ہوتی اللہ پاک نے مصنف کے اخلاص کی برکت سے اس کو مقبولیت تامہ عطا فرمائی ہے ۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا بھی اعتراف ہے کہ درس نظامی کی مشکل ترین کتابوں میں اس کا شمار ہے ۔ اس کی مختلف شروح ہونے کے باوجود کما حقہ اس کا سمجھنا اور سمجھانا آسان نہیں ۔ ایک مدت سے طلبہ کا اصرار تھا شرح جامی کی شرح سے اب فراغت ہو رہی ہے ۔ اس کے بعد مختصر کی بھی شرح ہو جائے تو طلبہ کے لئے بڑی سہولت حاصل ہو جائے ۔ خصوصاً احقر کے بڑے لڑکے حبیب احمد سلمہ کو اس پر بہت اصرار رہا ۔ احقر کا حال جاننے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ کتنی مشغولی رہتی ہے اور شرح جامی کس حال میں پوری کی ہے ۔ ان کا اصرار احقر کا اعتذار چل ہی رہا تھا کہ یہ خوشخبری سنی کہ مکرمی جناب مولانا جمیل احمد مدظلہ مدرس دار العلوم وقف دیوبند نے اسکی شرح مکمل کر دی ہے اور "تکمیل الامانی" کے نام سے وہ بہت جلد منصۂ شہود پر آنے والی ہے ۔ اس سے بڑی مسرت ہوئی کہ اس کے اہل سے اللہ نے یہ کام لیا ۔ موصوف کو اللہ پاک نے درسیات میں بہت عبور عطا فرمایا ہے ۔

اس کے علاوہ بھی قوت الاخیار شرح نور الانوار ، فیض سبحانی شرح منتخب حسامی ، اشرف الہدایہ شرح ہدایہ ۔ درس طحاوی شرح طحاوی طبع ہو کر قبول عام حاصل کر چکی ہیں ۔

دل سے دعا ہے کہ اللہ پاک ان کی ہر کتاب کو مفید عام و خاص بنائے اور مزید توفیق عطا فرمائے ۔

صدیق احمد

خادم جامعہ عربیہ ہتورا باندہ ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیشِ نظر کتاب "مختصر المعانی" تین علوم پر مشتمل ہے (۱) علم معانی (۲) علم بیان (۳) علم بدیع ـــــ اس کتاب کا ایک متن ہے جس کا نام "تلخیص المفتاح" ہے۔ اور یہ خود اسکی شرح ہے اور مطول کی تلخیص ہے۔

چونکہ ہر علم کو شروع کرنے سے پہلے مقدمہ کے طور پر چند چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ آپ کے سامنے پہلے ان علوم ثلثہ کی تعریفات، موضوعات، اغراض، اور تدوین کو ذکر کردیں اور مذکورہ دونوں کتابوں (تلخیص المفتاح، مختصر المعانی) کے مصنفین کے احوال ذکر کردیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ معانی، معنیٰ کی جمع ہے جس کے معنی مقصود اور مراد کے ہیں۔ اور اصطلاح میں معانی اس علم کا نام ہے جس سے عربی لفظ کے وہ حالات معلوم ہوتے ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ علامہ سکاکی رح نے فرمایا ہے کہ معانی بلغاء کے کلام کی تراکیب کے خواص کے تتبع کو کہتے ہیں تاکہ ان خواص کو جان کر کلام کو مقتضیٰ حال کے مطابق کیا جاسکے۔

علم معانی کا موضوع ہے بلغاء کی تراکیب اس حیثیت سے کہ وہ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوں۔ اور غرض وغایت ہے کلام کو مقتضیٰ حال کے مطابق مرکب کرنے میں خطاء واقع ہونے سے بچنا۔

اس علم کی تدوین کے سلسلہ میں تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اس علم سے متعلق جعفر بن یحییٰ برمکی متوفی سنہ ۱۸۷ھ نے چند اصول لکھے۔ مگر یہ اصول کسی کتاب میں مذکور نہیں ہیں۔ اس کے بعد عمرو بن بحر بن محبوب اصفہانی متوفی سنہ ۲۵۵ھ جن کی کنیت ابو عثمان ہے، اور آپ جاحظ کے ساتھ مشہور ہیں انھوں نے اس فن کو باقاعدہ مرتب اور مدون کیا ہے۔ چنانچہ بعض حضرات نے علم معانی کا مدوّنِ اول انھیں کو قرار دیا ہے۔ اور اس فن میں ان کی "البیان والتبیین" بنیادی کتاب شمار کی جاتی ہے۔ اس کے بعد شیخ ابو بکر عبد القاہر بن عبد الرحمٰن جرجانی متوفی سنہ ۴۷۱ھ، سنہ ۴۷۴ھ کا نام آتا ہے۔ ان کی کتاب "دلائل الاعجاز" اس فن کی مایۂ ناز کتاب ہے جس میں آں موصوف نے تمام مباحث کو یکجا کردیا ہے۔ اس کے بعد ابو یعقوب یوسف بن محمد سکاکی متوفی سنہ ۶۲۶ھ کا دور ہے آپ نے مایہ ناز کتاب "مفتاح العلوم" تالیف فرمائی جو تین قسموں پر مشتمل ہے اور قسم ثالث علم بلاغت

کے فنون ثلاثہ (معانی، بیان، بدیع) کے لئے مخصوص ہے۔

(علم بیان) بیان باب ضَنَ سے آتا ہے اس کے معنی ہیں ظاہر ہونا، واضح ہونا۔ بیان اس فصیح گفتگو کو بھی کہتے ہیں جس کے ذریعہ مافی الضمیر کو ادا کیا جا سکے۔ علماء بلاغت کی اصطلاح میں علم بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مفہوم کو متعدد طرق سے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس طریقہ پر کہ ان طرق میں بعض طرق دوسرے بعض کے مقابلہ میں معنی مرادی پر دلالت کرنے میں اجلیٰ اور اوضح ہوں۔ یہ طرق خواہ بطور کنایہ ہوں یا بطریق مجاز یا بطریق تشبیہ یا بطریق استعارہ ہوں۔

موضوع وضوح و خفاء کے اعتبار سے الفاظ و عبارات اس علم کا موضوع ہیں۔

غرض وغایت ایک مفہوم کو مختلف طریقوں سے ادا کرنے کے ڈھنگ کو جاننا اس علم کی غرض وغایت ہے۔

تدوین اس فن کے مدونین میں سیبویہ، خلیل بن احمد بصری اور ابو عبیدہ معمر بن مثنیٰ تمیمی متوفی ۲۰۹ھ کا نام آتا ہے۔ آخر الذکر نے اس فن میں ایک جامع کتاب "مجاز القرآن" کے نام سے لکھی ہے جس میں اسالیب قرآن کے جملہ انواع کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرا دور ابو علی محمد بن حسن حاتمی متوفی ۳۸۸ھ کا ہے جنھوں نے "سر الصناعۃ واسرار البلاغۃ" تحریر فرما کر اس فن کا بڑی حد تک حق ادا کیا ہے۔ اسی دور کے عالم شمس المعانی قابوس بن وشمگیر مقتول ۴۰۳ھ نے "کمال البلاغۃ" لکھ کر اس فن کی بڑی خدمت کی ہے۔ ان حضرات کے بعد ابو الحسن محمد بن الطاہر شریف رضی موسوی متوفی ۴۰۶ھ نے زیر بحث علم سے متعلق دو کتابیں لکھیں ایک تلخیص البیان عن مجازات القرآن، دوسری مجازات النبویہ جن میں قرآن و حدیث کے استعارات بدیعہ و اسرار لطیفہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جامع اور مختصر اقوال سے گفتگو کی گئی ہے۔ ابو منصور عبد الملک بن محمد ثعالبی متوفی ۴۲۹ھ کی "سحر البلاغۃ وسر البراعۃ" بھی اس فن کی عمدہ کتاب ہے، شیخ ابوبکر عبد القاہر بن عبد الرحمٰن جرجانی متوفی ۴۷۱ھ کی "اسرار البلاغۃ" اور علامہ جار اللہ زمخشری کی "اساس البلاغۃ" بھی اس فن کی شہرہ آفاق کتابیں ہیں۔ (ظفر المحصلین)

علم بدیع بدیع، فعیل کے وزن پر ہے معنی انوکھا، نوایجاد، بدع الشیٔ سے مشتق ہے معنی ہیں کسی چیز کو بلا نمونہ ایجاد کرنا۔ اسی معنی کے اعتبار سے لفظ بدیع اسماء حسنیٰ میں سے ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "بدیع السموٰت والارض" علماء بلاغت کی اصطلاح میں بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعے تحسین کلام کے ایسے طرق و ضوابط معلوم ہوں جن کا اعتبار کلام کے فصیح و بلیغ ہونے

کے بعد ہوتا ہے۔ **موضوع** مذکورہ حیثیت کے ساتھ تراکیب بلغاء اس علم کا موضوع ہے۔ **غرض** فصیح اور بلیغ کلام میں زیادہ حسن پیدا کرنے کے طرق معلوم کرنا۔ (**تدوین**) فن بدیع میں جو کتاب سب سے پہلے تالیف ہوئی وہ امیر المومنین ابو العباس المرتضیٰ باللہ عبد اللہ بن المعتز المتوکل علی اللہ متوفیٰ ۲۹۶ھ کی کتاب "البدیع" ہے جس کو کسی جرمن سوسائٹی نے شائع بھی کردیا ہے۔ امیر موصوف ہی نے اس فن کو ایجاد کیا ہے اور موصوف ہی نے یہ نام تجویز کیا ہے۔ منقول ہے: "ان اول من اخترع البدیع وسماه بهذا الاسم عبد اللہ بن المعتز" سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کرنے والے اور اس نام کے ساتھ موسوم کرنے والے یہی عبد اللہ بن المعتز ہیں۔ خود موصوف نے آغاز کتاب میں لکھا ہے "ما جمع قبلی فنون البدیع" مجھ سے پہلے کسی نے فنون بدیع کو جمع نہیں کیا ہے۔ موصوف کی یہ کتاب علم بدیع کی سترہ انواع پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد قدامہ بن جعفر متوفی ۳۲۷ھ نے تیرہ انواع کا اضافہ کرکے ان کو تیس تک پہنچایا ہے اس فن میں آپ کی کتاب "نقد النثر" ہے جس میں قیاس، حد، وصف، رسم وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے موصوف کی دوسری کتاب "نقد الشعر" ہے جس میں حد شعر، اسباب جودتِ شعر، وزن قافیہ، ترصیع، مبالغہ وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ موصوف کی تیسری کتاب "جواہر الالفاظ" ہے جس میں الفاظ و عبارات مترادفہ سے گفتگو کی گئی ہے۔ قدامہ کے بعد ابو ہلال حسن بن عبد اللہ بن سہل عسکری نے سات انواع کا اضافہ کرکے ان کی تعداد ۳۷ تک کردی ہے۔ موصوف کی کتاب "الصناعتین" اپنے موضوع کے لحاظ سے بے نظیر ہے اس کے بعد قاضی ابو بکر باقلانی متوفی ۴۰۳ھ نے اعجاز القرآن کے نام سے ایک کتاب تحریر فرمائی جس میں وجوہ اعجاز سے متعلق علماء سابقین کے اقوال ذکر کرکے اس قول کو ترجیح دی ہے جو دلیل کے اعتبار سے مضبوط اور مستقیم تھا اس کے بعد ابو علی حسن ازدی متوفی ۴۵۶ھ اور شرف الدین نے مزید انواع کے استخراج سے انواع بدیع کو ستر تک پہنچادیا ہے اسی فن سے متعلق ابن رشیق کی ایک کتاب "العمدة فی محاسن الشعر و آدابہ" ہے اس کے بعد ابن ابی الاصبع نے اس موضوع پر مستقل چالیس کتابوں کا مطالعہ کرکے مزید بیس انواع پیدا کیں اور ابن ابی الاصبع کے بعد ابن منقذ نے کتاب "التفریع فی البدیع" میں پچانوے انواع جمع کی ہیں اور صفی الدین نے اپنے زمانے میں اپنے قصیدہ نبویہ میں ایک سو چالیس انواع جمع کیں ہیں اور شیخ حموی کی کتاب خزینۃ الادب میں ان انواع کی تعداد ایک سو بیالیس ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ میں نے ایک رسالہ بدیعیہ دیکھا ہے جس میں دو سو سے زائد انواع کا ذکر کیا گیا ہے علامہ سکاکی نے اصولی طور پر صرف انتیس ۲۹ انواع ذکر کی ہیں اور کہدیا ہے کہ ان سے مزید انواع کا استخراج کیا جا سکتا ہے۔ (ظفر المحصلین)۔

(**مصنف تلخیص المفتاح**) نام محمد کنیت ابو عبد اللہ لقب ابو المعالی، جلال الدین، قاضی القضاة۔ والد کا نام عبد الرحمٰن اور کنیت ابو محمد ہے۔ آپ قزوین کے باشندے ہیں اور مسلکاً شافعی ہیں۔ بقول حافظ ابن حجرؒ

تاریخ پیدائش ۶۶۶ھ ہے اور بعض کے نزدیک ۶۶۰ھ ہے علامہ قزوینی ساتویں صدی کے مشہور عالم ہیں بہت ہی کم عمر میں فقہ کی تحصیل سے فارغ ہوکر اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہو گئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم ہی تھی کچھ عرصہ کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم وفنون، عربیت واصول معانی بیان وغیرہ میں دسترس حاصل کی اور اس زمانہ کے مشہور علماء سے حدیث کی تحصیل کی اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہوگئے۔ کچھ عرصہ کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدۂ قضاء کے لئے منتخب کیا اور جو قرض آپ کے ذمہ تھا شاہ نے اس کی بھی ادائیگی کردی. اس کے بعد علامہ ابن جماعہ کی جگہ مصر میں بھی آپ نے عہدۂ قضاء کے فرائض انجام دئے۔ شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی آپ کی تصانیف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو شعری ذوق بھی تھا چنانچہ تلخیص المفتاح میں ایک جگہ آپ کا ایک شعر منقول ہے جو ایک فارسی شعر کا عربی میں ترجمہ ہے۔ شعر یہ ہے۔

لولم تکن نیۃ الجوزاء خدمتہ ٭ لما رایت علیھا عقد منتطق

اگر جوزاء کی نیت خدمت ممدوح نہ ہوتی تو تو اس پر پٹکا باندھنے والے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔

یہ فارسی کے اس شعر کا ترجمہ ہے ؎

گر نبودے قصد جوزاء خدمتش ٭ کس نہ دیدے برمیان او کمر

زمانہ قضاء میں آپ پر فالج گرا اور اس سے جان بر نہ ہو سکے. یہاں تک کہ ۱۵ر جمادی الاولی ۷۳۹ھ میں آپ دنیا سے رخصت ہوگئے ؎

چوں بوئے گل آمدند بر باد سوار ٭ درخاک چوں قطرہائے باراں رفتند

آپ نے علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر کتاب تالیف کی جس کا نام تلخیص المفتاح ہے چونکہ یہ کتاب خلاف توقع غایت درجہ مختصر ہوگئی تھی اسلئے موصوف نے کتاب مذکور کی تالیف سے فراغت کے بعد ایک اور کتاب تالیف کی جس کا نام ایضاح ہے اور متن مذکور کے لئے شرح کے مثل ہے۔

(صاحب مختصر المعانی) نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے. آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے۔ نواب صدیق حسن خاں نے ریاض المرتاض میں آپ کو نساء کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ کسی نے آپ سے پوچھا: شما از نسائید" تم نساء سے ہو؟ آپ نے جواب میں کہا: آرے، الرجال من النسا، (ہاں مرد نساء ہی سے ہوتے ہیں) نساء کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں بارہ ہزار چشمے جاری تھے اور یہاں استاد ابو علی دقاق کی خانقاہ کے برابر میں

چار اولیاء آسودہ خواب ہیں اسی لئے نساء کو شام خرد کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضدالدین کے حلقۂ درس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا مگر جدوجہد اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعدالدین چلو تفریح کرآئیں۔ میں نے کہا میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھنے سے قاصر رہتا ہوں تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا۔ تین مرتبہ آمدورفت کے بعد اس نے کہا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرمارہے ہیں، میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا دیکھا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں، مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرمارہے ہیں۔ اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی۔ آپ نے فرمایا افتح فمک، میں نے منھ کھولا تو آپ نے لعاب دہن میرے منھ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضدالدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثنائے درس میں آپ نے کئی اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا یاسعد انک الیوم غیرک فیما مضیٰ، آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب وکمال اساتذہ، شیوخ مثلاً عضدالدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا۔ تحصیل علم کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔ تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس وتدریس پر رونق افروز ہوئے۔ اور عبدالواسع بن خضر شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضرمی، شارح تذکرہ نصیریہ، ابوالحسن برہان الدین وغیرہ بڑے بڑے علماء کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

(تصنیف وتالیف) تصنیف وتالیف کا ذوق آپ کو ابتدا ہی سے ہو چکا تھا اسلئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ شرح تصریف زنجانی آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ برس کی تھی

قبولیت عامہ شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور درس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے پیسے خرچ کرنے پر بھی دستیاب نہیں ہوتے تھے علامہ تفتازانی کو شعروشاعری کا بھی ذوق تھا۔

تفتازانی علماء کی نظر میں

سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی۔ علماء نے لکھا ہے کہ بلاد شرق میں علم ان پر ختم ہوگیا، علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبۂ روزگار تھے، آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی۔ آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی انکی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ شاہ شجاع بن منظفر کے دربار میں آپکا بہت رسوخ تھا۔ اسکے بعد شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہوگئے تھے۔ شاہ تیمور آپکا بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے مطول شرح تلخیص لکھی اور شاہ کی خدمت میں پیش کی تو شاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔ یہ امر تو مسلم ہے کہ میر سید شریف جرجانی اور سعد الدین تفتازانی ہردوا کابر علماء و مشاہیر فضلاء میں سے تھے اور اپنے زمانے کے آفتاب و مہتاب تھے۔ ان کے بعد علوم ادبیہ اور عقلیہ بلکہ سوائے حدیث کے دیگر تمام علوم کا ماہر اور جامع ان دونوں جیسا کوئی نہیں گذرا۔ مگر منطق، کلام، علوم ادبیہ اور علوم فقہیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے کہیں زائد تھے۔ علامہ تفتازانی اور جرجانی دونوں دربار تیمور کے لوگوں میں تھے، دونوں کے درمیان نوک جھونک، بحث و مباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نعمان معتزلی نے تفتازانی کے خلاف فیصلہ کردیا تو اس واقعہ سے تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ موصوف عوام و خواص میں کافی مشہور تھے بلکہ میر سید شریف کو علامہ تفتازانی کے تلامذہ میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسرے اس لئے کہ تیمور کے دربار میں میر صاحب کی رسائی صرف علامہ تفتازانی کی وجہ سے ہوئی تھی۔ بہر حال صدمہ بڑھ گیا صاحب فراش ہوگئے علاج کیا مگر مطلقاً مفید نہ پڑا حتیٰ کہ ۲۲ محرم ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جاں بحق ہوگئے اور وہیں آپ کو دفن کردیا گیا بعض حضرات نے سن وفات ۷۹۱ھ اور بعض نے ۷۹۷ھ لکھی ہے مگر صحیح قول پہلا ہی قول ہے۔

مسلک: میر سید شریف تو بالاتفاق حنفی تھے لیکن تفتازانی کے بارے میں دونوں رائیں ہیں بعض نے حنفی کہا ہے اور بعض نے شافعی کہا ہے۔ علامہ تفتازانی کی یوں تو ہر فن میں بہت سی تصانیف ہیں لیکن علامہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ آپکی تصانیف میں سے پانچ کتابیں تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول، شرح عقائد اور تلویح آجتک داخل درس ہیں۔

این سعادت بزور بازو نیست　＊　تانہ بخشد خدائے بخشندہ

خدائے لم یزل ولایزال سے مجھ سیاہ کار کی یہ درخواست ہے کہ میری اس حقیر خدمت (تکمیل الامانی) کو بھی مختصر المعانی کی طرح قبولیت عامہ عطا فرمائے اور میرے لئے ذریعہ نجات بنائے۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَحْمَدُكَ يَا مَنْ شَرَحَ صُدُورَنَا لِتَلْخِيصِ الْبَيَانِ فِي إِيضَاحِ الْمَعَانِي وَنَوَّرَ قُلُوبَنَا بِلَوَامِعِ التِّبْيَانِ مِنْ مَطَالِعِ الْمَثَانِي وَنُصَلِّي عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ دَلَائِلُ إِعْجَازِهِ بِأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحَابَتِهِ الْمُحْرِزِينَ قَصَبَاتِ السَّبْقِ فِي مِضْمَارِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَرَاعَةِ

ترجمہ ہم آپ کی تعریف کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کو ایضاح معانی کے ساتھ بیان کو ملخص کرنے کے لئے کھول دیا ہے اور ہمارے نفوس کو ایسے واضح مدلل بیان سے منور کر دیا ہے جو الفاظ قرآنی سے حاصل ہونے والا ہے۔ اور ہم آپ کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اعجاز کی اسرار بلاغت کے ساتھ تائید کی گئی ہے اور آپ کی آل اور اصحاب پر جو فصاحت وکمال کے میدان میں سبقت کرنے والے ہیں۔

تشریح نحمد۔ حمد باب سمع سے مشتق ہے معنی ہیں محمود کی اختیاری خوبی کو زبان سے بیان کرنا یا حرف ندار۔ شرح کھولنا۔ صدور، صدر کی جمع ہے سینہ مگر صدر سے مجازاً قلب مراد لیا گیا ــ اور پھر قلب سے روح مراد لی گئی۔ اب صدور سے ارواح مراد ہیں۔ تلخیص وہ کلام جو حشو زوائد سے پاک ہو۔ بیان وہ کلام فصیح جس سے انسان اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکے۔ فی ایضاح میں فی، مع کے معنی میں ہے۔ ایضاح واضح اور ظاہر کرنا۔ تنویر قلوب روحوں میں نور ڈالنا۔ لوامع لامع کی جمع ہے۔ روشن چیز۔ تبیان وہ بیان جو دلیل سے ثابت ہو لوامع التبیان میں مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے یعنی وہ بیان جو روشن ستاروں کی طرح رہنمائی کرتا ہے۔ مطالع المثانی مطالع مطلع کی جمع ہے ستارہ طلوع ہونے کی جگہ اور یہاں قرآن مجید کے الفاظ مراد ہیں جنکو مواضع طلوع

شمس سے تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ طلوع شمس کی طرح الفاظ قرآن سے بھی معانی ظاہر ہوتے ہیں۔ مثانی مثنی کی جمع ہے جو ظرف مکان ہے اس سے مراد قرآن پاک ہے۔ من مطالع میں من سببیہ ہے نصلی صلاۃ سے ماخوذ ہے۔ دلائل دلیل کی جمع ہے وہ چیز جس سے دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے۔ اعجاز عاجز کرنا لیکن اس سے مقصود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات ہیں جن کے مقابلہ میں مخالف عاجز آ گئے۔ بلاغت کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا اسرار بلاغت وہ امور ہیں جن کا متکلم مخاطب کے حالات دیکھ کر اپنے کلام میں اعتبار کرتا ہے۔ آل سے مراد اہل بیت ہے۔ اصحاب، صاحب، یا صَحْب، صُحُب یا صَحِبْ کی جمع ہے۔ وہ شخص جس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور آپ پر ایمان لایا اور ایمان پر ہی خاتمہ ہوا۔ احراز جمع کرنا۔ قصبات قصبۃ کی جمع ہے اس چھوٹے سے تیر کو کہتے ہیں جو دوڑ کے میدان کے آخری جانب اس لئے گاڑا جاتا ہے کہ جو آگے بڑھے وہ لے جائے۔ مضمار میدانِ مسابقت۔ فصاحت ظہور، کلام کا تنافر کلمات ضعفِ تالیف اور تعقید معنوی سے خالی ہونا براعۃ بلندی و کمال۔

شارح رہ نے اپنی شرح کو بسم اللہ سے شروع فرما کر اللہ کی حمد ذکر کی ہے اور آپ کی آل واصحاب پر درود بھیجا ہے۔ خادم نے حمد اور صلوٰۃ کی تشریح اُس جگہ ذکر کی ہے جہاں سے اصل کتاب شروع ہو رہی ہے اسلئے یہاں کوئی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے۔

وَبَعْدُ فَيَقُوْلُ الْعَبْدُ الْفَقِيْرُ إِلَى اللهِ الْغَنِيِّ مَسْعُوْدُ بْنُ عُمَرَ الْمَدْعُوْ بِسَعْدِ التَّفْتَازَانِيِّ هَدَاهُ اللهُ سَوَاءَ الطَّرِيْقِ وَأَذَاقَهُ حَلَاوَةَ التَّحْقِيْقِ قَدْ شَرَحْتُ فِيْمَا مَضَى تَلْخِيْصَ الْمِفْتَاحِ وَأَغْنَيْتُهُ بِالْإِصْبَاحِ عَنِ الْمِصْبَاحِ وَأَوْدَعْتُهُ غَرَائِبَ نُكَتٍ سَمَحَتْ بِهِ الْأَنْظَارُ وَوَشَّحْتُهُ بِلَطَائِفِ فِقَرٍ سَبَكَتْهَا يَدُ الْأَفْكَارِ ثُمَّ رَأَيْتُ الْكَثِيْرَ مِنَ الْفُضَلَاءِ وَالْجَمَّ الْغَفِيْرَ مِنَ الْأَذْكِيَاءِ يَسْأَلُوْنَنِيْ صَرْفَ الْهِمَّةِ نَحْوَ اخْتِصَارِهِ وَالْاِقْتِصَارِ عَلَى بَيَانِ مَعَانِيْهِ وَكَشْفِ أَسْتَارِهِ لِمَا شَاهَدُوْا مِنْ أَنَّ الْمُحَصِّلِيْنَ قَدْ تَقَاصَرَتْ هِمَمُهُمْ عَنِ اسْتِطْلَاعِ طَوَالِعِ أَنْوَارِهِ وَتَقَاعَدَتْ عَزَائِمُهُمْ عَنِ اسْتِكْشَافِ خَبِيَّاتِ أَسْرَارِهِ وَأَنَّ الْمُنْتَحِلِيْنَ قَدْ قَلَبُوْا أَحْدَاقَ الْأَخْذِ وَالْاِنْتِهَابِ وَمَدُّوْا أَعْنَاقَ الْمَسْخِ عَلَى ذَلِكَ الْكِتَابِ وَكُنْتُ أَضْرِبُ عَنْ

هٰذَا الخَطْبِ صَفْحًا وَ أَطْوِیْ دُوْنَ مَرَامِهِمْ كَشْحًا عِلْمًا مِنِّیْ بِأَنَّ مُسْتَحْسَنَ الطَّبَائِعِ بِأَسْرِهَا وَ مَقْبُوْلَ الأَسْمَاعِ عَنْ آخِرِهَا أَمْرٌ لَا يَسَعُهُ مَقْدُرَةُ الْبَشَرِ وَ إِنَّمَا هُوَ شَانُ خَالِقِ الْقُوٰی وَ الْقُدَرِ وَ أَنَّ هٰذَا الْفَنَّ قَدْ نَضَبَ الْيَوْمَ مَاؤُهُ فَصَارَ جِدَالًا بِلَا أَثَرٍ وَ ذَهَبَ رُوَاؤُهُ فَعَادَ خِلَافًا بِلَا ثَمَرٍ حَتّٰى طَارَتْ بَقِيَّةُ آثَارِ السَّلَفِ أَدْرَاجَ الرِّيَاحِ وَ سَالَتْ بِأَعْنَاقِ مَطَايَا تِلْكَ الْأَحَادِيْثِ الْبِطَاحُ

ترجمہ اور حمد وصلاۃ کے بعد کہتا ہے بندہ جو رب غنی کا محتاج ہے یعنی مسعود بن عمر جو سعد تفتازانی سے معروف ہے اللہ اسکو سیدھے راستے پر لگائے اور تحقیق کا شیریں مزہ چکھائے میں نے ایام گذشتہ میں تلخیص المفتاح کی شرح کی تھی جس کے ذریعہ اس کو صبح کی روشنی (مطول) کے ذریعہ چراغ (دیگر شروح) سے بے نیاز کردیا تھا اور میں نے اس میں ودیعت رکھدیا تھا ان نادر نکتوں کو جن کو میری نظر نے سخاوت (مستنبط) کیا تھا اور اس کو ان لطیف فقروں سے مزین کیا تھا جنکو میرے فکر کے ہاتھوں نے ڈھالا تھا۔ پھر میں نے فضلاء اور اذکیاء کی ایک بڑی جماعت کو دیکھا کہ وہ لوگ مجھ سے سوال کررہے ہیں ہمت کو پھیرنے کا اس کے اختصار کی طرف اور اسکے معانی کے بیان کرنے اور اسکے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر اکتفاء کرنے کا کیونکہ وہ اس بات کا مشاہدہ کرچکے تھے کہ طلباء کی ہمتیں اس کے پرانوار مضامین پر اطلاع پانے سے پست ہوچکی ہیں اور اس کے رازہائے سربستہ کو منکشف کرنے سے ان کے ارادے سست ہوگئے اور کلام چور چھین جھپٹ کی تیلیاں پھرارہے ہیں اور اس کتاب پر مسخ کردینے کی گردنیں دراز کئے ہوئے ہیں اور میں اس امر عظیم سے اعراض کرتا رہتا تھا۔ اور ان کے مقصود کے درپے ہی پہلو تہی کرتا رہتا تھا کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ ایسا کام کرنا جو تمام طبیعتوں کا پسندیدہ ہو اور تمام کانوں کا مقبول ہو ایسا امر ہے جو انسان کے بس میں نہیں ہے یہ تو قوتوں اور قدرتوں کے خالق ہی کی شان ہے اور بلاشبہ اس فن کا پانی اس زمانہ میں خشک ہوگیا پس یہ جدال محض رہ گیا جس کا کوئی اثر نہیں اور اس کی شادابی اڑگئی پس یہ بے نتیجہ خلاف ہی ہوکر رہ گیا ہے یہاں تک کہ سلف کے بقیہ آثار ہواؤں کے راستوں سے اڑگئے اور ان باتوں کی سواریوں کے ساتھ نالے بہہ پڑے۔

تشریح لفظ بعد ظرف زمان ہے اور مبنی علی الضم ہے۔ فقیر بمعنی مفتقر محتاج۔ الغنی اللہ کی صفت ہے مسعود العبد کا بدل یا عطف بیان ہے۔ شارح کا نام اگرچہ مسعود تھا لیکن لوگ سعد کہہ کر پکارتے تھے۔ تفتازان، خراسان کا ایک قریہ ہے۔ ہدایت کے لغوی معنی راستہ دکھانا۔ لفظ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں اور جب لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو معنیٰ ارارۃ الطریق کے ہوتے ہیں۔ تحقیق کے معنی ہیں مسئلہ کو دلیل سے ثابت کرنا۔ تلخیص المفتاح، مختصر المعانی کا متن ہے۔ اصباح صبح کے وقت میں داخل ہونا مراد ہے صبح ـــ پھر مجازاً شارح کی شرح یعنی مطول مراد ہے اور مصباح چراغ۔ لیکن مجازاً دوسرے شارحین کی شرحیں مراد ہیں غرائب نکت میں اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ غرائب، غریبۃ کی جمع ہے اور معنی نادر۔ اور نکت نکتہ کی جمع ہے۔ نکتہ وہ کہلاتا ہے جس کو دقتِ نظر سے جانا جائے۔ سماحت سخاوت لیکن یہاں مستنبط کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔ انظار نظر کی جمع ہے بمعنی فکر، امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہول کو حاصل کرنا۔ توشیح آراستہ کرنا۔ لطائف واحد لطیفہ نادر چیز۔ فقر واحد فقرۃ ریڑھ کی ہڈی، کلام یا جملہ کا لطیف نکتہ، قصیدہ کا عمدہ شعر، لطائف فقر سے مراد مقفیٰ مسجع کلام۔ سبک ڈھالنا۔ افکار واحد فکر۔ الجم الغفیر جم، جموم سے ماخوذ ہے بمعنی کثرت۔ اور غفیر غفر سے ماخوذ ہے، بمعنی ستر، چھپانا یعنی ایسی جماعت کثیرہ جو اپنی کثرت کی وجہ سے زمین کو چھپالے یا اپنے ماوراء کو چھپالے۔ اذکیاء واحد ذکی۔ کامل العقل، سریع الفہم۔ الہمۃ لغت میں ارادے کو کہتے ہیں اور عرف میں نفس کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے بعد کسی چیز کے حاصل ہونے کی قوی امید ہوتی ہے۔ اختصار چھانٹ لینا۔ اقتصار کسی چیز کا چھوٹا کردینا۔ کشف استار مخفی چیزوں کو بیان کرنا۔ شاہدوا شہادت سے ہے معنی ہیں حضور۔ محصلین طلبہ، مطول کا ارادہ کرنے والے۔ ہمم واحد ہمت، ارادہ استطلاع، س۔ت برائے طلب معنی ہیں طلبِ طلوع یا تحسینِ لفظ کے لئے۔ دونوں زائد ہیں اور معنی ہیں ادراک، فہم۔ طوالع واحد طالعۃ معنی روشن ہونے والی چیز۔ انوار واحد نور۔ وہ روشن چیز جو دوسری چیز کو بھی روشن کردے۔ اس میں اضافتِ صفت الی الموصوف ہے یعنی انوارٌ طالعۃٌ۔ تقاعد بیٹھ جانا، سست ہوجانا۔ عزائم واحد عزیمۃ پختہ ارادہ۔ استکشاف طلبِ کشف، ظہور۔ خبیات واحد خبیئۃ پوشیدہ چیز۔ اسرار واحد سِر، بھید۔ یہاں بھی اضافتِ صفت الی الموصوف ہے۔ منتحلین واحد منتحل کلام چور، دوسرے کے کلام کو اپنی طرف منسوب کرنے والا۔ قلبوا ماخوذ از تقلیب پھیرنا۔

احداق واحد حدقۃ آنکھ کی سیاہی۔ یہاں کنایۃ کمال اہتمام، شدت عنایت مراد ہے۔ انتہاب کسی کا مال زبردستی قبضہ میں لینا۔ مدّ دراز کرنا، کھینچنا۔ اعناق واحد عنق گردن، مسخ ایک صورت کو اس سے ادنیٰ اور گھٹیا صورت میں بدل دینا۔ خطب امر عظیم۔ مسخ اعراض کرنا۔ ددن سوار۔ مرام مقصود۔ کشح، پہلو۔ علما اضرب اور اطوی کا مفعول لہ ہے منی محذوف سے متعلق ہوکر علما کی صفت ہے مستحسن اچھا۔ طبائع، واحد طبیعت، حقیقت۔ باسرہا، بجمیعہا۔ قویٰ واحد قوت۔ قدر، واحد قدرت۔ نضب خشک ہوجانا، کنایۃ علم کا چلا جانا مراد ہے۔ جدال جھگڑا رواء، رونق۔ خلاف نزاع۔ خلاف ایک ایسے درخت کو بھی کہتے ہیں جس پر پھل نہیں لگتا اس کو صفصاف بھی کہتے ہیں۔ طارت ذہبت۔ آثار، واحد اثر نشان۔ سلف زمانہ ماضی کے بزرگ اور پیشوا لوگ۔ ادراج واحد دَرَج پیٹنا یہاں طرق اور راستے مراد ہیں۔ ریاح، واحد ریح ہوا۔ سالت، سال یسیل بہنا۔ مطایا واحد مطیۃ سواری، اونٹنی۔ احادیث، واحد حدیث بات۔ بطاح، واحد البطح وہ وسیع میدان جس میں چھوٹے چھوٹے سنگریزے ہوتے ہیں۔

شارح نے انتہائی تواضع کے ساتھ مختصر المعانی کی تالیف کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے ماضی میں مطول کے نام سے تلخیص المفتاح کی ایک ایسی شرح لکھی تھی جس کے بعد کسی دوسری شرح کی ضرورت نہیں تھی۔ میں نے اس شرح میں نادر قسم کے نکتے اور مسجع مقفی عبارتیں ذکر کی تھیں۔ لیکن میں نے دیکھا کہ ارباب علم وفضل کی ایک کثیر تعداد اس بات کی طالب ہے کہ میں اس شرح میں اختصار کردوں اور صرف معانی کے بیان اور پوشیدہ چیزوں کے کھولنے پر اکتفا کروں اور وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ حضرات طلبہ کی کم ہمتی اور علوم کی طرف بے رغبتی دیکھ چکے تھے۔ اور ان حضرات کو یہ بھی خطرہ تھا کہ اگر میں نے اختصار کی یہ خدمت انجام نہ دی تو کلام چور میری ہی عبارتوں اور مضامین کو چرا کر اختصار کردیں گے اور میری کتاب کا ستیاناس کردیں گے۔ (جیسا کہ آج کل بھی کچھ لوگ ھیں، جن کا کام یہ ہی ہے کہ جہاں مارکیٹ میں کوئی اردو شرح آئی تو انھوں نے دو روپیہ فی صفحہ کے حساب سے فوراً اسکی اردو میں ردّ و بدل کی اور کسی ناشر کے حوالے کردی اور ٹھاٹ سے ایک کتاب کے شارح بن گئے)۔ .... علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ کام چونکہ بہت عظیم تھا اور مجھے اس کا بھی اندازہ تھا کہ تمام لوگوں کی من پسند کام کرنا انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ کام تو صرف خالق کائنات اور مالک کائنات ہی کرسکتا ہے ؎

قِیلَ اِنَّ الْاِلٰہَ ذُوْ وَلَدٍ ۞ قِیلَ اِنَّ الرَّسُوْلَ قَدْ کَہِنَا
مَا نَجَی اللّٰہُ وَالرَّسُوْلُ مَعًا ۞ مِنْ لِسَانِ الْوَرٰی فَکَیْفَ اَنَا

ادہر یہ بھی خیال کہ اس فن کی طرف لوگوں کی رغبت بہت کم ہوگئی اور یہ فن تقریباً ختم ہوگیا اور اسلاف کے آثار مٹتے جارہے ہیں۔

وَاَمَّا الْاَخْذُ وَالْاِنْتِهَابُ فَاَمْرٌ يَرْتَاحُ بِهِ اللَّبِيْبُ فَلِلْاَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيْبٌ ؞ وَكَيْفَ يُنْهَرُ عَنِ الْاَنْهَارِ السَّائِلُوْنَ وَلِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُوْنَ ثُمَّ مَا زَادَتْهُمْ مُدَافَعَتِيْ اِلَّا شَغَفًا وَغَرَامًا وَظَمَأً فِيْ هَوَاجِرِ الطَّلَبِ وَأُوَامًا فَانْتَصَبْتُ لِشَرْحِ الْكِتَابِ عَلٰى وَفْقِ مُقْتَرَحِهِمْ ثَانِيًا وَلِعِنَانِ الْعِنَايَةِ نَحْوَ اخْتِصَارِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا مَعَ جُمُوْدِ الْقَرِيْحَةِ بِصِرِّ الْبَلِيَّاتِ وَخُمُوْدِ الْفِطْنَةِ بِصَرْصَرِ النَّكَبَاتِ وَتَرَامِي الْبُلْدَانِ بِيْ وَالْاَقْطَارِ وَنُبُوِّ الْاَوْطَانِ عَنِّيْ وَالْاَوْطَارِ حَتّٰى طَفِقْتُ اَجُوْبُ كُلَّ اَغْبَرَ قَاتِمِ الْاَرْجَاءِ وَاُحَرِّرُ كُلَّ سَطْرٍ مِنْهُ فِيْ شَطْرٍ مِنَ الْغَبْرَاءِ **شعر** فَيَوْمًا بِحُزْوٰى وَيَوْمًا بِالْعَقِيْقِ ؞ وَبِالْعُذَيْبِ يَوْمًا وَيَوْمًا بِالْخُلَيْصَاءِ

ترجمہ اور رہی چوری اور ڈکیتی تو یہ ایسی چیز ہے جس سے عاقل خوش ہوتا ہے کیوں کہ کریموں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور پھر مانگنے والوں کو نہروں سے کیسے روکا جاسکتا ہے اور اس جیسی کامیابی کے لئے کام کرنے والوں کو کام کرنا ہی چاہیئے۔ پھر میرے انکار نے ان لوگوں میں اضافہ نہیں کیا مگر شوق، تڑپ اور طلب کی دوپہریوں میں شدتِ پیاس کا۔ پھر میں دوسری مرتبہ ان کی خواہش کے مطابق کتاب کی شرح کرنے کے لئے آمادہ ہوگیا درآنحالیکہ میں ارادہ کی لگام کو پھیرنے والا تھا اول کے اختصار کی طرف باوجودیکہ سخت مصائب کے باعث میری طبیعت میں جمود تھا اور رنج و غم کی آندھیوں کے سبب اور مختلف اطراف و اکناف اور شہروں میں چکر لگانے کے سبب اور مجھ سے وطن اور وسائل ضروریہ کے دور ہونے کے

باعث ذہن میں افسردگی تھی۔ حتی کہ وسیع میدانوں کو قطع کرتا تھا اور اس شرح کی ہر سطر زمین کے ایک حصہ پر لکھتا۔ شعر۔ ایک دن حزوای میں تو ایک دن عقیق میں، ایک دن عذیب میں تو ایک دن خلیصاء میں۔

تشریح ارتیاح، خوش ہونا۔ لبیب، عقل مند۔ کأس، پیالہ۔ کرام واحد کریم۔ شعر میں تشبیہاً کرام سے مراد شارح کی ذات ہے۔ کأس سے مطول مراد ہے اور ارض سے متعلمین مراد ہیں۔ نہر، نہر روکنا۔ منع کرنا۔ مدافعت دور کرنا، انکار کرنا۔ شغف، محبت، عشق۔ غرام، پیاس۔ ظماء، پیاس۔ یہاں فیفتگی کے معنی کے لئے استعارہ ہے۔ ہواجر واحد ہاجرہ کڑی دوپہر، مراد شدت حرارت۔ اُدام پیاس کی حرارت۔ انتصاب، کھڑا ہونا۔ آمادہ ہونا۔ اقتراح بلا غور وفکر کے کسی چیز کو طلب کرنا۔ عنان باگ۔ عنایہ توجہ، مراد کمال اہتمام۔ ثانی، دوسری مرتبہ، پھیرنے والا۔ جمود منقبض ہوجانا، مرجھاجانا۔ قریحہ، طبیعت۔ قر، سخت سردی جس سے پانی بھی جم جائے۔ بلیات، واحد بلیۃ غم واندوہ۔ خمود آگ کا بجھ جانا۔ فطنۃ، زیرکی فراست۔ صرصر، سخت ہوا۔ نکبات واحد نکبۃ مصیبت۔ ترامی پھینکنا۔ بلدان، واحد بلد شہر مراد عدم استقرار ہے۔ اقطار واحد قطر کنارہ۔ نبوٌ، دور۔ اوطان واحد وطن اوطار واحد وطر حاجت۔ اجوب از جواب کاٹنا، قطع کرنا۔ اغبر غبار والی۔ قاتم تاریک۔ ارجاء واحد رجاء طرف کنارہ۔ احرر، از تحریر معنی تہذیب۔ حشو وزوائد سے پاک کرنا۔ منہ مختصر المعانی کی طرف ضمیر راجع ہے۔ شطر من الغبراء زمین کا ایک قطعہ حُزوای، عُقیق، عُذیب، خُلیصا، یہ چاروں مقام حجاز میں ہیں۔

شارح نے فرمایا تھا کہ ایک جماعت کثیرہ نے مجھے مطول کے اختصار کی طرف مجبور کیا تھا مگر میں انکار کرتا رہا اور وجہ اس کی یہ تھی کہ لوگوں میں اس فن کی گرویدگی ختم ہوگئی، علم کی رونق مٹ گئی، علمی محاسن کالعدم ہوگئے۔ پھر سب لوگوں کو خوش کرنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ یہ کام تو صرف اللہ ہی کرسکتا ہے۔ اور رہا کلام چور۔ لوگوں کا چوری کرنا اور کتاب کو مسخ کرنے کے درپے ہونا تو یہ کوئی بات نہیں اس سے کوئی صاحب فراست رنجیدہ نہیں ہوتا بلکہ خوش ہوتا ہے کیونکہ وہ اس سے خوش ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے کلام سے فائدہ اٹھائیں۔ جیسا کہ شاعر کہتا ہے کہ کریم لوگوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ اور پھر شارح نے اپنے آپ کو نہر سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا کہ سائلین کو نہروں سے

کیسے روکا جاسکتا ہے۔ بلکہ کام کرنے والوں کو اسی طرح کام کرنے چاہئیں کہ دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھائیں ۔ پھر میں نے جتنا انکار کیا ان کے شوق میں اتنا ہی اضافہ ہوتا چلا گیا ۔ چنانچہ میں نے انتہائی مجبوریوں میں مطول کو مختصر کرنے کے لئے اپنے آپ کو تیار کیا۔ مصائب اور شدائد کی وجہ سے اور کسی جگہ قیام نہ ہونے کی وجہ سے میری طبیعت بالکل بجھی ہوئی تھی ۔ حتی کہ میں نے حالت سفر میں اس کتاب کا ایک حصہ کہیں لکھا اور ایک حصہ کہیں لکھا۔ چنانچہ اس کتاب کے لکھنے کے دوران میرا حال اس شاعر کا سا رہا جو کہتا ہے کہ، میں کبھی حزوی میں ہوں تو کبھی عقیق میں، کبھی عذیب میں ہوں تو کبھی غلیصا میں ۔ شارح کا منشاء یہ ہے کہ یہ کتاب چونکہ انتہائی بے قراری اور مصائب کے زمانہ میں لکھی گئی ہے اسلئے اگر کوئی جگہ قابل اصلاح ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا وَفَّقْتُ بِعَوْنِ اللهِ تَعَالٰی وَتَائِیْدِہٖ لِلْاِتْمَامِ وَقَوَّضْتُ عَنْهُ خِیَامَهٗ بِالْاِخْتِتَامِ بَعْدَ مَا كَشَفْتُ عَنْ وُجُوْهِ خَرَائِدِهٖ اللِّثَامَ وَوَضَعْتُ كُنُوْزَ الْفَرَائِدِ عَلٰی طَرَفِ الثُّمَامِ فَجَاءَ بِحَمْدِ اللهِ كَمَا يَرُوْقُ النَّوَاظِرُ وَيَجْلُوْ صَدَأَ الْاَذْهَانِ وَيُرْهِفُ الْبَصَائِرَ وَيُضِیْئُ اَلْبَابَ اَرْبَابِ الْبَيَانِ وَمِنَ اللهِ التَّوْفِيْقُ وَالْهِدَايَةُ وَعَلَيْهِ التَّوَكُّلُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِیْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ ۔

ترجمہ پھر جب اللہ کی مدد اور تائید سے شرح کی تکمیل کی توفیق ملی اور میں نے اس شرح سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا اس کے بعد کہ میں نے اس کے دلربا چہروں سے نقاب اٹھا دی اور میں نے اس کے یکتا موتیوں کے خزانوں کو ثمام گھاس کے کنارے پر رکھدیا۔ پس کتاب اللہ کے فضل سے ایسی آئی جو نگاہوں کو ٹھنڈا کرتی ہے اور ذہن کی آلودگیوں کو صاف کرتی ہے اور عقلوں کو تیز کرتی ہے اور ارباب بیان کی فراست کو روشن کردیتی ہے ۔ اور اللہ ہی کی طرف سے توفیق اور ہدایت (کی امید) ہے اور شروع اور آخر میں اسی پر بھروسہ ہے ۔ اور وہ مجھے کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے ۔

تشریح وَفَّقْتُ از توفیق۔ مطلوب خیر کے لئے اسباب فراہم کرنا ۔ اتمام سے مراد مختصر المعانی کا اتمام ہے۔ قَوَّضْتُ از تقویض توڑنا۔ زائل کرنا۔ خیام واحد خیمہ۔ اختتام

ختم کرنا۔ وجوہ واحد وجہ، چہرہ۔ خرائد واحد خریدۃ، حسین عورت، یہاں عمدہ مضامین مراد ہیں۔ لثام (بالکسر) پردہ۔ نقاب۔ کنوز، واحد کنز، خزانہ۔ فرائد، واحد فریدۃ یکتا۔ ثُمام، ایک نرم سی گھاس ہوتی ہے۔ یروق از نصر اچھا لگنا۔ نواظر واحد ناظرۃ آنکھ۔ یجلو۔ میل صاف کرنا۔ صدء، زنگ میل۔ ارہاف تیز کرنا۔ بصائر واحد بصیرۃ عقل۔ اضاءت روشن کرنا۔ الباب، واحد لب، عقل۔ ارباب واحد رب، صاحب۔

شارح کہتے ہیں کہ جب اللہ کے فضل و کرم سے اس کتاب کی تکمیل کی مجھے توفیق و تائید ملی تو میں نے اس شرح سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا یعنی تکمیل سے پہلے مختصر المعانی لوگوں سے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے ایسی تھی جیسے کسی چیز پر خیمہ لگا کر اسکو چھپا دیا جاتا ہے لیکن جب میں نے اسکو مکمل کر دیا اور لوگوں کے سامنے پیش کر دیا اور لوگ اس سے منتفع ہونے لگے تو ایسا ہوگیا گویا میں نے اس کے خیموں کو توڑ دیا اور جدا کر دیا۔ یہ خیال رہے کہ میں نے اس شرح (مختصر المعانی) کو یوں ہی کیف ما اتفق مکمل نہیں کیا بلکہ اس کے قیمتی مضامین کو لوگوں کے سامنے سہل الحصول بنا کر پیش کیا ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ یہ کتاب اس شان کی واقع ہوئی ہے کہ دیکھنے اور پڑھنے والوں کو بھلی لگتی ہے، آلودہ ذہنوں کو جلا بخشتی ہے، عقلوں کو تیز کرتی ہے ارباب بیان کی فراست کو چمکا دیتی ہے۔ شارح عبدیت میں ڈوب کر کہتے ہیں ہدایت اور توفیق کی امید اللہ ہی کی طرف سے ہے اور شروع اور آخر میں اسی ذات پر بھروسہ ہے۔ مجھے تو وہ ہی کافی ہے اور وہی میرا بہترین کارساز ہے۔ اے اللہ مختصر المعانی کی طرح مجھ روسیاہ کی تکمیل الامانی کو بھی قبول و مقبول فرما اور میرے لئے ذریعہ نجات بنا۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

یوم الجمعہ ۲۵ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَلْحَمْدُ ھُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلٰی قَصْدِ التَّعْظِیْمِ سَوَاءٌ تَعَلَّقَ بِالنِّعْمَةِ اَوْ بِغَیْرِھَا وَالشُّکْرُ فِعْلٌ یُنْبِئُ عَنْ تَعْظِیْمِ الْمُنْعِمِ بِکَوْنِہٖ مُنْعِمًا سَوَاءٌ کَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَرْکَانِ فَمَوْرِدُ الْحَمْدِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا اللِّسَانُ وَمُتَعَلَّقُہٗ یَکُوْنُ النِّعْمَةَ وَغَیْرَھَا وَمُتَعَلَّقُ الشُّکْرِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا النِّعْمَةَ وَمَوْرِدُہٗ یَکُوْنُ اللِّسَانَ وَغَیْرَہٗ فَالْحَمْدُ اَعَمُّ مِنَ الشُّکْرِ بِاعْتِبَارِ الْمُتَعَلَّقِ وَاَخَصُّ بِاعْتِبَارِ الْمَوْرِدِ وَالشُّکْرُ بِالْعَکْسِ.

ترجمہ اس اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔ (تمام تعریفیں) حمد، تعظیم کے ارادے سے زبان سے تعریف کرنے (کا نام ہے)۔ (وہ تعریف) نعمت کے ساتھ متعلق ہو یا غیر نعمت کے ساتھ دونوں برابر ہیں اور شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی اس کے منعم ہونے کی وجہ سے تعظیم کی خبر دے برابر ہے کہ وہ تعظیم زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء سے ہو پس حمد کا ورود صرف زبان سے ہوگا اور حمد کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوں گے اور شکر کا متعلق صرف نعمت ہوگی اور شکر کا ورود زبان اور غیر زبان دونوں سے ہوگا پس متعلق کے اعتبار سے حمد شکر سے عام ہے اور مورِد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے۔

تشریح صاحب تلخیص المفتاح نے اپنی کتاب کا آغاز بسملہ سے کیا ہے۔ پھر اس کے بعد اللہ کی حمد بیان کی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن پاک کی اقتدار ہوگئی کیونکہ قرآن پاک میں بھی پہلے بسملہ ہے اور پھر حمدلہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصنف کتاب اس وعید سے بچ گئے جو وعید ان دونوں کے تارک کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے "کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ ببسم اللہ فھو ابتر، کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فھو اقطع"۔ یعنی اگر کسی نے کام کی ابتدا بسم اللہ اور حمد باری سے نہ کی تو اس کا یہ کام ادھورا اور ناتمام رہے گا۔ رہا یہ سوال کہ مصنف رحؒ نے بسملہ اور حمدلہ کو عطف کے ساتھ کیوں بیان نہیں کیا اور یہ کیوں نہیں کہا "بسم اللہ الرحمن الرحیم والحمد للہ علی ما انعم" تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ مقصود بالذات ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں ہے اگر عطف کے ساتھ ذکر کیا جاتا تو دونوں میں سے ہر ایک کا مقصود بالذات ہونا ثابت نہ ہوتا۔ حمد کے لغوی معنی ہیں ستودن (تعریف کرنا)

اور اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ حمد نام ہے تعظیم اور اکرام کے ارادے کے ساتھ زبان سے تعریف کرنے کا وہ تعریف خواہ کسی نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں ہو۔ علی قصد التعظیم کی قید لگا کر شارح علیہ الرحمہ نے حمد کی تعریف سے استہزاء اور سخریہ کو خارج کیا ہے اور اُس صورت کو خارج کیا ہے جس صورت میں حامد کوئی ارادہ نہ کرے نہ تعظیم کا اور نہ استہزاء اور سخریہ کا۔ اور سواء تعلق بالنعمۃ اور بغیرہا کی قید سے شکر کو خارج کیا ہے کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے غیر نعمت کے مقابلہ میں نہیں ہوتا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ مقام حمد میں پانچ چیزیں ہوتی ہیں (۱) حامد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمود بہ (۵) صیغہ۔ حامد وہ ہے جس سے حمد کا صدور ہوتا ہے۔ محمود وہ ہے جس کی حمد کی جاتی ہے۔ محمود علیہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں حمد واقع ہوتی ہے اور محمود بہ صیغہ کا مدلول ہوتا ہے یعنی وہ لفظ ہے جس پر صیغہ دلالت کرتا ہے۔ اور صیغہ تو آپ جانتے ہی ہیں۔ شکر کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانی رہ نے فرمایا ہے کہ شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی تعظیم پر دلالت کرے اُس کے منعم ہونے کی وجہ سے شکر خواہ زبان سے ہو خواہ دل سے ہو خواہ اعضاء سے ہو۔ شارح کی بیان کردہ تعریفِ شکر پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ فعل، قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے جیسا کہ مشہور ہے اور جب ایسا ہے تو شارح کے کلام میں جو فعل ہے وہ شکرِ لسانی اور شکرِ جنانی کو کیسے شامل ہوگا کیونکہ شکر لسانی قول ہوتا ہے اور شکر جنانی اعتقاد ہوتا ہے اور جب فعل شکر لسانی اور شکر جنانی کو شامل نہیں ہے تو فاضل شارح کا سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان کہہ کر فعل کے اندر تعمیم کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل سے مراد وہ نہیں ہے جو قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ اہل لغت کی اصطلاح کے مطابق فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ فعل، قول اور اعتقاد سب کو عام ہے اور جب شکر کی تعریف میں فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ سب کو عام ہے تو شارح علیہ الرحمۃ کا باللسان او بالجنان او بالارکان کہکر تعمیم کرنا بالکل درست ہے۔ فمورد الحمد سے شارح علیہ الرحمۃ مفہوم حمد اور مفہوم شکر کے درمیان نسبت بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن پہلے آپ یہ بات سمجھیں کہ حمد اور شکر کا ایک تو مورِد ہے اور ایک متعلَق (بفتح لام) ہے۔ مورد سے مراد حمد اور شکر کے صادر ہونے کا محل ہے یعنی وہ عضو جس سے ان کا ورود اور صدور ہوتا ہے مثلاً حمد کا محلِ صدور صرف زبان ہے اور شکر کا محلِ صدور زبان، دل اور اعضاء تینوں ہیں اور متعلَق سے مراد وہ چیز ہے جس کے مقابلے میں حمد اور شکر واقع ہوتے ہیں یعنی حمد میں محمود علیہ متعلَق ہوتا ہے اور شکر میں مشکور علیہ متعلَق ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ موردِ حمد اور موردِ شکر کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا مورد خاص ہے اور شکر کا مورد عام ہے اور جن دو چیزوں میں سے ایک عام ہو اور ایک خاص ہو ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ مورد حمد اور مورد شکر کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے۔ اسی طرح ان دونوں کے متعلَقوں کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا متعلَق (نعمت اور غیر نعمت) عام ہے اور شکر کا متعلَق (صرف نعمت) خاص ہے اور مفہوم حمد

اور مفہوم شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت وہاں ہوتی ہے جہاں دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہوتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ مفہوم حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے تو عام ہے لیکن اپنے مورِد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے یعنی شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے تو خاص ہے لیکن اپنے مورِد کے اعتبار سے عام ہے بہرحال جب مفہوم حمد اور مفہوم شکر میں سے ہر ایک میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہے تو ان دونوں کے درمیان لازماً عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ عموم وخصوص من وجہ کے لئے تین مثالوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک مثال تو ایسی ہو جس پر حمد کی تعریف بھی صادق آئے اور شکر کی تعریف بھی صادق آئے۔ اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف حمد صادق آئے اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف شکر کی تعریف صادق آئے۔ مثلاً خالد نے حامد کے احسان کے مقابلہ میں زبان سے اس کی تعریف کی، چونکہ زبان سے تعریف کی گئی ہے اسلئے یہ حمد ہے اور چونکہ احسان اور نعمت کے مقابلہ میں ہے اسلئے شکر بھی ہے اور اگر حامد کے کسی احسان کے بغیر خالد نے زبان سے اس کی تعریف کی تو اس صورت میں حمد تو پائی گئی لیکن شکر نہیں پایا گیا اور اگر حامد کے کسی احسان کے مقابلہ میں خالد نے بغیر زبان کے کسی دوسرے طریقے پر اس کی تعریف وتعظیم کی تو اس صورت میں شکر تو متحقق ہوگا لیکن حمد کا تحقق نہ ہوگا۔

> لِلّٰہِ هُوَ اِسْمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَحِقِّ لِجَمِيْعِ الْمَحَامِدِ وَالْعُدُوْلُ اِلَى الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الدَّوَامِ وَالثَّبَاتِ وَتَقْدِيْمُ الْحَمْدِ بِاعْتِبَارِ اَنَّهُ اَهَمُّ نَظَرًا اِلٰى كَوْنِ الْمَقَامِ مَقَامَ الْحَمْدِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ صَاحِبُ الْكَشَّافِ فِيْ تَقْدِيْمِ الْفِعْلِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ وَاِنْ كَانَ ذِكْرُ اللّٰهِ اَهَمَّ نَظَرًا اِلٰى ذَاتِهٖ۔

ترجمہ اللہ کے لئے ہیں۔ اللہ اس ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور تمام تعریفوں کا مستحق ہے اور جملہ اسمیہ کی طرف عدول دوام واستمرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور حمد کا مقدم کرنا اس اعتبار سے ہے کہ حمد اہم ہے اس بات پر نظر کرتے ہوئے کہ مقام مقامِ حمد ہے جیسا کہ صاحب کشاف باری تعالیٰ کے قول اقرأ باسم ربک میں فعل کو مقدم کرنے میں اسی طرف گئے ہیں اسی طریقہ پر جو عنقریب آجائے گا اگرچہ لفظ اللہ کا ذکر ذاتِ باری کی طرف نظر کرتے ہوئے اہم ہے۔

تشریح شارح رہ نے اس عبارت میں دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) لفظ اللہ کی تحقیق (۲) حمد کو لفظ اللہ پر مقدم کرنے کی وجہ۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ لوگ جس طرح ذات باری کی تحقیق میں حیران وسرگرداں

ہیں اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران و سرگرداں ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ نے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا انکار کیا ہے اور جو لوگ اللہ کے اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم جامد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسم مشتق ہے جو اسم مشتق مانتے ہیں ان میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مشتق منہ کیا ہے چنانچہ قاضی بیضاوی رہ نے اس سلسلہ میں سات قول ذکر کئے ہیں. لفظ اللہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ کلّی ہے یا جزئی ہے ۔ الحاصل جس طرح ذات باری کی تحقیق ایک دشوار کام ہے اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق بھی ایک دشوار کام ہے ۔ فاضل شارح نے اللہ کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک لفظ اللہ ذات باری کا اسم ذاتی ہے اور لفظ اللہ جزی ہے اور اسم جامد ہے اور ان تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ شارح نے تعریف میں اسم کا لفظ ذکر کیا ہے اور اسم کا اطلاق کبھی تو فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلہ میں ہوتا ہے ۔ یہاں پہلی صورت کا مراد لینا تو درست نہیں ہے البتہ بعد کی دونوں صورتوں کا مراد لینا صحیح ہے ۔ پہلی صورت کا مراد لینا اسلئے درست نہیں ہے کہ شارح نے اسم للذات کہا ہے اور فعل اور حرف کے مقابلہ میں جو اسم آتا ہے وہ ذات کا اسم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے مفہوم کی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو ۔ بہرحال یہاں اسم سے مراد وہ ہے جو کنیت اور لقب کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے یا صفت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور جو اسم کنیت اور لقب کے مقابلہ میں یا صفت کے مقابلہ میں بولا جائے اس سے مراد علَم ہوتا ہے لہذا یہاں اسم سے مراد علَم ہوگا اور علم ذی علم کے لئے اسم ذاتی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ ذات باری کے لئے اسم ذاتی ہوگا ۔ اور علم چونکہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے علَم جزی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ جزی ہوگا اور علم چونکہ اسم جامد ہوتا ہے اس لئے لفظ اللہ اسم جامد ہوگا ۔ الحاصل اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام تعریفات کا مستحق ہے ۔ شارح کہتے ہیں کہ الحمد للہ اصل میں تو جملہ فعلیہ تھا لیکن اس کو جملہ اسمیہ کیطرف منتقل کر لیا گیا جملہ فعلیہ تو اس لئے تھا کہ الحمد للہ اصل میں منصوب تھا یعنی حمداً للہ تھا ۔ بعض لوگوں نے اس کو مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب مانا ہے اور بعض نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے ۔ جو حضرات اول کے قائل ہیں وہ فعل ناصب " نوجد " مقدر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیری عبارت " نوجد حمداً للہ " ہے اور جو حضرات ثانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک فعل ناصب نحمد مقدر ہے اور تقدیری عبارت نحمد اللہ حمداً ہے ۔ بہرحال فعل ناصب کو حذف کر دیا گیا اور الحمد کے نصب کو رفع سے بدل کر اس کو جملہ اسمیہ بنا دیا گیا ۔ رہا یہ سوال کہ جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف یعنی نصب سے رفع کی طرف کیوں عدول کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کتاب چاہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے حمد کا ثبوت ، دوام اور استمرار کے طور پر ہو اور دوام واستمرار پر جملہ اسمیہ دلالت کرتا ہے ۔ اور رہا جملہ فعلیہ تو وہ تجدّد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے ۔ بس اس مقصد کے خاطر جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا گیا ہے ۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ عقل کا تقاضا تو یہ تھا کہ لفظ اللہ کو حمد پر مقدم کر کے یوں کہا جاتا للہ الحمد کیونکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حمد وصف پر

دلالت کرتا ہے اور ذات کو وصف پر طبعاً تقدم حاصل ہے لہذا ذکر میں بھی ذات کو مقدم کرنا چاہیئے تھا تاکہ وضع (ذکر) طبع کے موافق ہو جائے۔ مگر شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ کا ذکر اگرچہ فی ذاتہ اہم ہے لیکن آغازِ تالیف کی وجہ سے یہ مقام چونکہ مقامِ حمد ہے اس لئے اس مقام کے اعتبار سے حمد کا مقدم کرنا اہم ہے۔ حاصل یہ کہ اس جگہ اللہ کو اہمیت ذاتی حاصل ہے اور حمد کو اہمیتِ عرضی حاصل ہے اور مقتضیٔ حال اہمیت عرضی ہے نہ کہ اہمیت ذاتی اور جس صورت میں اہمیتِ عرضی مقتضیٔ حال ہو یعنی حال اہمیت عرضی کا تقاضہ کرتا ہو تو اس صورت میں اہمیتِ عرضی کی رعایت کرنا اولیٰ ہے نہ کہ اہمیتِ ذاتی کی۔ پس یہاں اسی اہمیت عرضی کی وجہ سے حمد کو اللہ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ صاحبِ کشاف نے اِقرأ باسم ربک کے تحت فعل اِقرأ کو مقدم کرنے کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فعل اقرأ کو باسم ربک پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہاں فعل اقرأ اللہ کے نام سے زیادہ اہم ہے اور فعل اقرأ زیادہ اہم اسلئے ہے کہ یہ مقام، مقامِ قراءت ہے یعنی یہاں اللہ کا نام ذکر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قراءت کی دعوت دینا مقصود ہے۔ پس جس طرح یہاں اہمیتِ عرضی یعنی مقامِ قراءت کی رعایت کرتے ہوئے فعل اقرأ کو مقدم کیا گیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔ اسی طرح صاحب تلخیص نے بھی اہمیت عرضی یعنی مقامِ حمد کی رعایت کرتے ہوئے حمد کو مقدم کیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔

عَلٰی مَا اَنْعَمَ اَیْ عَلٰی اِنْعَامِہٖ وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لِلْمُنْعَمِ بِہٖ اِیْهَامًا لِقُصُوْرِ الْعِبَارَۃِ عَنِ الْاِحَاطَۃِ بِہٖ وَلِئَلَّا یُتَوَهَّمَ اِخْتِصَاصُہٗ بِشَیْءٍ دُوْنَ شَیْءٍ وَعَلَّمَ مِنْ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَی الْعَامِّ رِعَایَۃً لِبَرَاعَۃِ الْاِسْتِهْلَالِ وَتَنْبِیْهًا عَلٰی فَضِیْلَۃِ نِعْمَۃِ الْبَیَانِ مِنَ الْبَیَانِ بَیَانٌ لِقَوْلِہٖ مَا لَمْ نَعْلَمْ فَقُدِّمَ رِعَایَۃً لِلسَّجْعِ وَالْبَیَانُ هُوَ الْمَنْطِقُ الْفَصِیْحُ الْمُعْرِبُ عَمَّا فِی الضَّمِیْرِ۔

ترجمہ اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے یعنی اس کے انعام پر اور مصنف مُنعَم بہ کے در پے نہیں ہوئے یہ بتلانے کے لئے کہ عبارت اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور تاکہ یہ وہم نہ ہو جائے کہ منعَم بہ ایک ہی چیز کے ساتھ مختص ہے۔ اور علّم عطفِ خاص علی العام کے قبیل سے ہے براعتِ استہلال کی رعایت کرنے کے لئے اور نعمتِ بیان کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کے لئے من البیان مصنف کے قول مالم نعلم کا بیان ہے رعایتِ سجع کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو۔

تشریح حمد اور محمود کے ذکر کے بعد ماتن رح نے اس عبارت میں محمود علیہ کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے اور جسکو ہم نہیں جانتے تھے۔

یعنی گویائی اس کی ہم کو تعلیم دی ہے۔ شارح نے علیٰ انعامہ کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمۂ مَا مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ مصنفؒ نے منعم بہ (جن چیزوں کے ساتھ انعام کیا گیا ہے) کو ذکر کیوں نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے منعم بہ بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا"۔ پس اگر منعم بہ کے تمام افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات ناممکن ہے کیونکہ منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے الفاظ قاصر ہیں۔ اور اگر بعض افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات اگرچہ ممکن ہے لیکن اس صورت میں بعض چیزوں کے ساتھ منعم بہ کا مختص ہونا لازم آئے گا اور یہ وہم پیدا ہوگا کہ باری تعالیٰ ان بعض چیزوں کی وجہ سے تو حمد کے مستحق ہیں لیکن جن بعض کا ذکر نہیں کیا گیا ان کی وجہ سے حمد کے مستحق نہیں ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ باری عز اسمہ تو اپنی ہر ہر نعمت کی وجہ سے مستحق حمد ہیں۔ الحاصل منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے عبارت اور الفاظ کے قاصر ہونے کی وجہ سے منعم بہ کے تمام افراد کو ذکر نہیں کیا گیا اور مذکورہ وہم سے بچنے کے لئے بعض افراد کو ذکر نہیں کیا گیا۔ علامہ تفتازانی رحؒ نے فرمایا ہے کہ ما انعم پر علّم کا عطف، عطفِ خاص علی العام کے قبیل سے ہے اسلئے کہ ہم جس چیز کو نہیں جانتے تھے یعنی بیان اور گویائی، باری تعالیٰ کا ہم کو اس کی تعلیم دینا باری تعالیٰ کے انعامات میں سے ایک انعام ہے لہٰذا عمومی انعامات کے ذکر کے بعد بذریعہ عطف اس مخصوص انعام کا ذکر کرنا عطف خاص علی العام ہے جیسا کہ تنزل الملائکۃ والروح میں الروح کا ملائکہ پر اور حافظوا علی الصلوات و الصلوۃ الوسطیٰ میں صلوۃ وسطیٰ کا صلوات پر عطفِ خاص علی العام ہے۔ رہی یہ بات کہ نعمتِ بیان ہی کو خاص طور پر ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کے جواب میں شارحؒ نے دو وجہیں ذکر کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ نعمتِ بیان کے ذکر سے براعتِ استہلال کی رعایت ہوگئی براعت استہلال یہ ہے کہ ابتدائے کلام اور مقدمہ کتاب میں ایسے الفاظ لائے جائیں جو مقصود کتاب کے مناسب ہوں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسے سلم العلوم کے ابتدا کی یہ عبارت سبحانہ ما اعظم شانہ الخ اس میں حد، تصور، جنس، کلیات، جزئیات، تصدیق وغیرہ الفاظ مقصود کتاب کے مناسب بھی ہیں اور اس کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں لفظ بیان مقصود کتاب کے مناسب بھی ہے اور اس کی طرف مشیر بھی ہے کیونکہ اس کتاب میں معانی، بیان اور بدیع ہی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نعمتِ بیان کی فضیلت، شرافت، عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس نعمت کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ کیونکہ انسان اور دوسرے جانداروں کے درمیان مابہ الامتیاز چیز بیان ہے کہ انسان اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہے اور اپنی بات دوسروں کو سمجھا سکتا ہے اور دوسرے جاندار اس پر قادر نہیں ہیں پس اس خصوصیت کی وجہ سے نعمتِ بیان کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ بیان وہ کلام فصیح ہے جس کے ذریعہ انسان مافی الضمیر کو ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ من البیان، مالم نعلم کا بیان ہے اور مالم نعلم مُبَیَّن ہے اور بیان اگرچہ مبیّن سے مؤخر ہوتا ہے لیکن یہاں سجع کی رعایت کرتے ہوئے مقدم کر دیا گیا سجع کہتے ہیں دو جملوں کے آخر میں یکسانیت پیدا کر دینا پس پہلا جملہ علیٰ ما انعم چونکہ میم پر ختم ہے اس لئے اس جملہ یعنی مالم نعلم کو بھی میم پر ختم کیا گیا۔ اگر بیان کو مؤخر کر کے مالم نعلم من البیان کہدیا جاتا تو رعایت سجع

فوت ہو جاتی اور کلام کا حسن ختم ہو جاتا۔

وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَیْرِ مَنْ نَطَقَ بِالصَّوَابِ وَاَفْضَلِ مَنْ اُوْتِیَ الْحِکْمَۃَ هِیَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَكُلُّ كَلَامٍ وَافَقَ الْحَقَّ وَتَرَكَ فَاعِلَ الْاِیْتَاءِ لِاَنَّ هٰذَا الْفِعْلَ لَا یَصْلُحُ اِلَّا لِلّٰهِ وَفَصْلَ الْخِطَابِ اَیِ الْخِطَابِ الْمَفْصُوْلِ الْبَیِّنِ الَّذِیْ یَتَبَیَّنُهُ مَنْ یُخَاطَبُ بِهٖ وَلَا یَلْتَبِسُ عَلَیْهِ اَوِ الْخِطَابِ الْفَاصِلِ بَیْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ۔

ترجمہ اور درود نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو اُن لوگوں میں سب سے بہتر ہیں جو درست بات کہنے والے ہیں اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے۔ حکمت علم شرائع اور ہر اس کلام کا نام ہے جو حق کے موافق ہو اور ایتاء کے فاعل کو اس لئے ترک کر دیا گیا ہے کہ یہ ایسا فعل ہے جو سوائے خدا کے کسی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور فصل خطاب یعنی وہ واضح کلام جس کو ہر وہ شخص سمجھ جائے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام ملتبس نہ ہو یا وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کن ہو۔

تشریح پہلے جملہ میں ثناء باری کا بیان تھا اور اس جملہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ثناء کا بیان ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے جملہ صلاتیہ کا جملہ حمدیہ پر عطف کیا گیا ہے۔ صلوٰۃ صلّٰی سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی دعاء کے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے اذا دُعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصل ،، میں فلیصل، فلیدع کے معنی میں ہے اسی طرح آیت ،، وصلِ علیہم ان صلاتک سکن لہم ،، میں صلِّ ، ادع کے معنی میں ہے۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعاء ارکان مخصوصہ کا جز ہے لہذا جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ نسبت کے اختلاف سے صلاۃ کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں چنانچہ صلاۃ باری سے رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ ملائکہ سے استغفار کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ مومنین سے طلبِ رحمت اور دعاء کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ طیور سے تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ سید کے معنی سردار کے ہیں من نطق بالصواب اور من اوتی الحکمۃ سے مراد انبیاء ہیں اسلئے کہ انبیاء ناطق بالصواب بھی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔ اب متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ رحمت کاملہ نازل ہو ہمارے سردار یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو صحیح بولنے والوں میں سب سے بہتر ہیں اور جن کو شریعت کا علم دیا گیا ہے ان میں سب سے افضل ہیں یعنی جماعت انبیاء میں سب سے بہتر اور سب سے افضل ہیں اور جب آپ انبیاء سے افضل ہیں تو گویا ساری مخلوقات سے افضل ہیں۔ شارح نے کہا ہے کہ حکمت کہتے ہیں شرائع اور احکام کے علم کو اور ہر اس کلام کو جو حق اور نفس الامر کے موافق ہو پس

شارح نے پہلے تو ایسے الفاظ سے حکمت کی تفسیر فرمائی جس سے حکمت کا شریعت اسلام کے ساتھ خاص ہونا ظاہر ہوتا ہے اور پھر ایسے الفاظ سے تفسیر کی جو شریعت اور غیر شریعت سب کو عام ہے مثلاً الواحد نصف الاثنین، حق کے موافق تو ہے لیکن شریعت نہیں ہے۔ الحاصل حکمت کی دونوں تفسیریں عطفِ عام علی الخاص کے قبیلہ سے ہیں۔

وترک فاعل الایتاء سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن رح نے اوتی فعل مجہول ذکر کیا ہے اور اس کا فاعل ذکر نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں۔ جواب ایتاء حکمت کا فاعل متعین ہے اس لئے کہ ایتاء حکمت فاعل ذات خداوندی کے سوا کوئی دوسرا نہیں بن سکتا۔ ایتاء کا فاعل صرف باری تعالیٰ ہوسکتے ہیں پس ایتاء کا فاعل چونکہ ذہنوں میں متعین تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ فعل ماضی مجہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیا گیا۔ فصل الخطاب، حکمت پر معطوف ہے۔ یعنی آپ ان لوگوں میں سب سے زیادہ افضل ہیں جنکو حکمت دی گئی اور فصل خطاب دیا گیا۔ شارح نے کہا فصل مصدر اسم مفعول مفصول کے معنی میں ہے یا اسم فاعل فاصل کے معنی میں اگر اول ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ واضح کلام ہوگا جسے ہر وہ آدمی سمجھ لے جس کو اس کلام کا مخاطب کیا گیا ہو اور وہ کلام اس مخاطب پر ملتبس نہ ہو۔ اور اگر ثانی ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ کلام ہوگا جو حق و باطل کے درمیان ممیّز اور فیصلہ کن ہو اور اگر آپ فصل کو اس کی حقیقت یعنی مصدری معنی پر باقی رکھنا چاہیں تو یہ بھی جائز ہے البتہ اس صورت میں خطاب کو فصل مصدر کے ساتھ متصف کرنا مبالغۃً ہوگا جیسے زیدٌ عدلٌ میں زیدٌ عدل کے ساتھ مبالغۃً متصف ہے۔

> وَعَلٰی اٰلِہٖ اَصْلُہٗ اَھْلٌ بِدَلِیْلِ اُھَیْلٍ خُصَّ اِسْتِعْمَالُہٗ فِی الْاَشْرَافِ وَ اُولِی الْخَطَرِ الْاَطْھَارِ جَمْعُ طَاھِرٍ کَصَاحِبٍ وَاَصْحَابٍ وَصَحَابَتِہٖ الْاَخْیَارِ جَمْعُ خَیِّرٍ بِالتَّشْدِیْدِ

ترجمہ اور آپ کی پاک آل پر آل کی اصل اہل ہے اُہیل کی دلیل سے اس کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں میں خاص کر دیا گیا ہے۔ اطہار طاہر کی جمع ہے جیسے صاحب اور اصحاب ہے۔ اور آپ کے متدین اور نیک اصحاب پر (اخیار) خیّر بالتشدید کی جمع ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رح نے کہا ہے کہ آل کی اصل اہل ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آل کی تصغیر اُہیل آتی ہے اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ شئ کی تصغیر شئ کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے یعنی تصغیر میں تمام حروف اصلیہ ظاہر ہو جاتے ہیں۔ پس اُہیل تصغیر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہا حرف اصلی ہے اور آل دراصل اہل ہے۔ رہی یہ بات کہ اہل سے آل کیسے ہوگیا تو اس میں یہ تعلیل ہوئی کہ ہا کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا پھر بقاعدہ اٰمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کر لیا گیا۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ آل کی اصل اَوَل ہے پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے آل اور اہل کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے

کہا ہے کہ آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کے لئے ہوتا ہے۔ انکی شرافت اور عظمت دنیاوی اعتبار سے ہو جیسے آل فرعون یا اخروی اعتبار سے ہو جیسے آل محمد، آل ابراہیم۔ بعض حضرات نے یہ بھی فرق بیان کیا ہے کہ اہل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے ہوتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے اور بعض نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف مذکر کے لئے ہوتا ہے اور اہل کا استعمال مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے ہوتا ہے۔ آل کی مراد کے بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے۔ روافض نے کہا کہ آل محمد سے مراد فاطمہؓ علی اور حسنین ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ہر مومن متقی آپکی آل ہے۔ الاطہار آل کی صفت ہے اور طاہر کی جمع ہے جیسے اصحاب صاحب کی جمع ہے۔ آل کی صفت میں الاطہار لاکر ماتن رحمہ نے باری تعالیٰ کے قول" انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا" کیطرف تلمیح کی ہے۔ صحابۃ اصلاً تو مصدر ہے لیکن غلبۃً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب پر اطلاق ہونے لگا اس کے برخلاف اصحاب کہ یہ لفظ عام ہے ہر ایک کے اصحاب پر بولا جاتا ہے۔ اخیار خیّر (تشدید کے ساتھ) کی جمع ہے بلا تشدید خیر کی جمع بھی اخیار آتی ہے کیونکہ مشدد، مخفف دونوں صفت مشبہ ہیں اور دونوں کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے۔ البتہ دونوں کے معنی میں یہ فرق ہے کہ خَیر مخفف جمال اور حسن میں مستعمل ہوتا ہے اور خَیّر مشدد دین اور صلاح میں مستعمل ہوتا ہے اور اس جگہ یہی معنی مناسب ہیں اسی معنی کی رعایت کرتے ہوئے احقر نے متدین اور نیک کا ترجمہ کیا ہے۔ اور اخیار کے لفظ سے ماتن نے کنتم خیر امۃ اور حدیث خیرکم قرنی کی طرف تلمیح کی ہے۔

أَمَّا بَعْدُ هُوَ مِنَ الظُّرُوْفِ الزَّمَانِيَّةِ الْمَبْنِيَّةِ الْمُنْقَطِعَةِ عَنِ الْاِضَافَةِ اَىْ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ وَالْعَامِلُ فِيْهِ اَمَّا لِنِيَابَتِهَا عَنِ الْفِعْلِ وَالْاَصْلُ مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ وَ مَهْمَا هٰهُنَا مُبْتَدَاءٌ وَالْاِسْمِيَّةُ لَازِمَةٌ لِلْمُبْتَدَاِ وَ يَكُنْ شَرْطٌ وَالْفَاءُ لَازِمَةٌ لَهٗ غَالِبًا فَحِيْنَ تَضَمَّنَتْ اَمَّا مَعْنَى الْاِبْتِدَاءِ وَالشَّرْطِ لَزِمَتْهَا الْفَاءُ وَلُصُوْقُ الْاِسْمِ اِقَامَةً لِلَّازِمِ مَقَامَ الْمَلْزُوْمِ وَ اِبْقَاءً لِاَثَرِهٖ فِى الْجُمْلَةِ.

ترجمہ: امابعد، لفظ بعد ان ظرف زمانیہ میں سے ہے جو مبنی منقطع عن الاضافت ہوتے ہیں یعنی حمد و صلاۃ کے بعد۔ اور لفظ بعد میں امّا عامل ہے اس لئے کہ لفظ امّا فعل کے قائم مقام ہے اور اصل ترکیب "مہما یکن من شیء بعد الحمد والصلوۃ" ہے اور اس جگہ مہما مبتدا ہے اور مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے اور "یکن" شرط ہے اور اس کے جواب کے لئے عام طور پر فاء لازم ہوتا ہے پس اسوقت امّا ابتداء اور شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اسکو

فاء لازم ہوگا اور لصوقِ اسم، لازم کو ملزوم کے قائمقام کرتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھتے ہوئے۔

تشریح لفظ اَمّا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اَمّا اصل میں اَنْ مَا تھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۲) اَمّا اصل میں مَہْمَا تھا میم اول اور ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۳) اَمّا اصل میں مَہْمَا تھا میم اول اور ہاء کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا۔ (۴) اَمّا اپنی اصل پر ہے۔ لفظ اَمّا تین معانی میں مستعمل ہے (۱) تاکید کے لئے مثلاً "اما زید فذاہب" اسکے معنی ہیں "مہما یکن من شئی فزید ذاہب" یعنی جب بھی کوئی چیز موجود ہوگی زید کے لئے ذہاب ثابت ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر لمحہ کوئی نہ کوئی شئی موجود ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید کے لئے ذہاب یقیناً ثابت ہوگا اور کسی چیز کا بالیقین ثابت ہونا اسی کا نام تاکید ہے لہذا لفظ اَمّا کا تاکید کے لئے ہونا ثابت ہوگیا۔ (۲) تفصیل کے لئے مثلاً "اما الذین آمنوا فیعلمون انہ الحق من ربہم" میں لفظ اَمّا کے ذریعہ ضرب مثل کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کی تفصیل کرنا مقصود ہے (۳) شرط کے لئے مثلاً "اما زید فذاہب" میں ذہابِ زید کو کسی بھی شے کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے۔ یہاں عبارت میں لفظ اَمّا اپنے مابعد کو ماقبل سے تاکید کے ساتھ جدا کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ لفظ بَعْدَ کے بارے میں شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس جگہ لفظ بعد ایسا ظرف زمان ہے جو مبنی ہے اور منقطع عن الاضافت ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے "بعد الحمد والصلوٰۃ" تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ بعد اور قبل دونوں ظروف میں سے ہیں ان کا استعمال ظرف مکان کے لئے بھی ہوتا ہے اور ظرف زمان کے لئے بھی مگر اس جگہ لفظ بعد کا استعمال ظرف زمان کے لئے ہے نہ کہ مکان کے لئے۔ ان دونوں کی تین حالتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ دوم یہ کہ ان کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسیًا منسیا ہو۔ سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو مگر دل میں اس کا ارادہ کر لیا گیا ہو۔ پہلی دو صورتوں میں یہ دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں "المبنیۃ المنقطعۃ عن الاضافۃ" سے شارح نے اسی تیسری صورت کو بیان کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس جگہ لفظ بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اور یہ خود مبنی علی الضم ہے اب سوال یہ ہے کہ لفظ بعد جو ظرف ہے اور معمول ہے اس کا عامل کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ لفظ بعد کا عامل لفظ اَمّا ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ عامل فعل ہوتا ہے یا شبہ فعل اور کلمہ اَمّا نہ فعل ہے اور نہ شبہ فعل، تو اس کو عامل قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کے جواب میں فرمایا گیا ہے کہ کلمہ اَمّا بذاتہا اگرچہ عامل نہیں ہوتا لیکن فعل کا نائب ہو کر عامل ہو سکتا ہے یعنی اصالۃً اور حقیقۃً تو ظرف کے اندر فعل ہی عامل ہوتا ہے لیکن نیابۃً کلمہ اَمّا بھی عامل ہو جاتا ہے۔ اور یہاں یہ ہی صورت ہے کیونکہ امابعد کی اصلِ ترکیب اور تقدیری عبارت یہ ہے "مہما یکن من شئی بعد الحمد والصلوٰۃ" پس لفظ اَمّا، یکن فعل کا نائب ہے اور اسی نیابت کی وجہ سے اس کو عامل قرار دیا ہے۔ شارح رح نے فرمایا ہے کہ اس جگہ یعنی مذکورہ تقدیری عبارت میں کلمہ مہما مبتدا ہے اور ہہنا کہہ کر اس جگہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ دوسرے مقامات پر لفظ مہما مفعول واقع ہے مثلاً "مہما تعطنی من شئی اقبل" اس کے

معنی ہیں" ایّ شیٔ تعطینی اقبلہ" مجھ کو جو چیز بھی تو دیگا میں اس کو قبول کروں گا۔ بہرحال اس جگہ کلمہ مہما مبتدا ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے یعنی مبتدا ہمیشہ اسم ہوتا ہے فعل اور حرف مبتدا نہیں ہوتے اور یکن یوجد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزار پر بالعموم فار کا داخل کرنا لازم ہے یعنی شرط کی جزا عام طور پر تو فار کے ساتھ ہی ہوتی ہے لیکن کبھی کبھار بغیر فار کے بھی ہوتی ہے۔ اب یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مہما مبتدا ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائمقام لفظ امّا ہے تو لفظ امّا ابتدار اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ امّا مبتدا بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتدار ہونے کی وجہ سے لفظ امّا کا اسم ہونا ضروری تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزار یعنی بعد پر فار کا داخل ہونا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اسلئے کہ لفظ امّا حرف ہے نہ کہ اسم اور فار جزار یعنی لفظ بعد پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد لمّا پر داخل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مناسب تو یہ ہی تھا کہ جسطرح مبتدار کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتدار یعنی مہما کا قائمقام بھی اسم ہو مگر چونکہ قائم مقام یعنی لفظ امّا کا حرف ہونا متعین ہے اسلئے لصوقِ اسم یعنی اسم (بعد) کا امّا کے بعد بلافصل واقع ہونا اس کو امّا کی اسمیت کا بدل قرار دیدیا گیا یعنی یوں کہدیا گیا کہ امّا جو مبتدار کے قائم مقام واقع ہے وہ اگرچہ اسم نہیں ہے لیکن بلافصل اس کے بعد اسم واقع ہے پس اس لصوقِ اسم کی وجہ سے چونکہ امّا کے اندر کسی نہ کسی درجہ میں اسمیت کی بُو آ گئی ہے اس لئے اس کو مبتدا یعنی مہما کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے" مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ" اگر کوئی شخص کل کو پا نہیں سکتا تو اس کو کل چھوڑنا بھی نہ چاہیئے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہیئے پس یہاں بھی پورے طور پر مبتدار کی رعایت کرنا یعنی مبتدار کے قائم مقام کا اسم ہونا چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے اسی پر اکتفار کیا گیا کہ اس کے ساتھ اسم ملصق ہے۔ یعنی اس کے فوراً بعد اسم (بعد) واقع ہے۔ حاصل یہ کہ امّا اگرچہ حقیقۃً اسم نہیں ہے لیکن اس لصوق کی وجہ سے حکماً اسم ہو گیا۔ یہ ہی معاملہ فار جزائیہ کا ہے کہ اما چونکہ فعل شرط (یکن) کے قائم مقام ہے اس لئے اسکی جزار کے شروع میں یعنی لفظ بعد پر فار داخل ہونا چاہیئے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں اما شرطیہ اور فا جزائیہ کا اجتماع لازم آتا ہے جو ناپسندیدہ ہے اسلئے فار جزائیہ کو جزا کے شروع میں یعنی بعد پر داخل نہ کر کے جزار کے درمیان یعنی لمّا پر داخل کر دیا گیا اسی کو فاضل شارح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ امّا چونکہ ابتدار کے معنی کو شامل ہے اس لئے اس کو لصوقِ اسم لازم ہوگیا اور چونکہ شرط کے معنی کو شامل ہے اس لئے اس کو فار لازم ہوگیا اور یہ لزوم فا اور لزوم لصوقِ اسم صرف اس لئے ہے تاکہ لازم (فار، اسمیت) کسی نہ کسی درجہ میں ملزوم (شرط، مبتدار) کے قائم مقام ہو جائے اور کسی نہ کسی درجہ میں اس کا اثر باقی رہے۔

فَلَمَّا هُوَ ظَرْفٌ بِمَعْنٰى اِذْ يُسْتَعْمَلُ اِسْتِعْمَالَ الشَّرْطِ يَلِيْهِ فِعْلٌ مَاضٍ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ هُوَ الْمَعَانِيْ وَالْبَيَانُ وَعِلْمُ تَوَابِعِهَا

هُوَ الْبَدِيعُ مِنْ أَجَلِّ الْعُلُوْمِ قَدْرًا وَأَدَقِّهَا سِرًّا إِذْ بِهِ أَيْ بِعِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا لَا بِغَيْرِهِ مِنَ الْعُلُوْمِ كَاللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ يُعْرَفُ دَقَائِقُ الْعَرَبِيَّةِ وَأَسْرَارُهَا فَيَكُوْنُ مِنْ أَدَقِّ الْعُلُوْمِ سِرًّا وَيُكْشَفُ عَنْ وُجُوْهِ الْإِعْجَازِ فِيْ نَظْمِ الْقُرْآنِ أَسْتَارُهَا أَيْ بِهِ يُعْرَفُ أَنَّ الْقُرْآنَ مُعْجِزٌ لِكَوْنِهِ فِيْ أَعْلٰى مَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى الدَّقَائِقِ وَالْأَسْرَارِ الْخَارِجَةِ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَهٰذَا وَسِيْلَةٌ إِلٰى تَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ وَسِيْلَةٌ إِلَى الْفَوْزِ بِجَمِيْعِ السَّعَادَاتِ فَيَكُوْنُ مِنْ أَجَلِّ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِ مَعْلُوْمِهِ وَغَايَتِهِ مِنْ أَجَلِّ الْمَعْلُوْمَاتِ وَالْغَايَاتِ۔

ترجمہ پس جبکہ وہ ظرف ہے اذ کے معنی میں شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے اس کے متصل لفظاً یا معناً فعل ماضی ہوتا ہے علم بلاغت یعنی معانی اور بیان اور اس کے توابع کا علم یعنی بدیع مرتبہ کے اعتبار سے اجلّ علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے دقیق ترین علوم میں سے ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسے لغت، نحو، صرف کے ذریعہ پہچانی جاتی ہیں عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پس نکتہ کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا۔ اور اٹھا دئے جاتے ہیں وجوہ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآنحالیکہ وہ وجوہ نظم قرآن میں ہیں یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اسلئے کہ قرآن ایسی باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت سے باہر ہیں اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ ہے اور رسول کی تصدیق تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے۔ پس یہ علم اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اجل معلومات اور اس کی غایت اجل غایات میں سے ہے۔

تشریح شارح علیہ الرحمۃ نے لمّا کے بارے میں تین باتیں ذکر کی ہیں (۱) لمّا ظرف زمان کے لئے ہے (۲) اذ کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے (۳) اس کے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لمّا فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظاً ماضی ہو خواہ معنیً ماضی ہو۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لمّا ظرف زمان اسوقت واقع ہوتا ہے جب لمّا دو ایسے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا جملہ شرط اور دوسرا جملہ جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوا تو لمّا نفی بلم کے معنی میں ہوگا جیسے "ندم زید ولما ینفعہ الندم" زید نادم ہوا حالانکہ ندامت اس کے کام نہیں آئی۔ یا الّا کے معنی میں ہوگا جیسے "ان کل نفس لما علیہا حافظ" نہیں ہے کوئی نفس مگر اس پر نگراں مقرر ہے۔ دوسری بات کی تشریح یہ ہے کہ لمّا، اذ کے معنی میں ہے اذا کے معنی

میں نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ اذ بھی گذشتہ زمانے کیلئے ظرف واقع ہوتا ہے اور لما بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اسکے برخلاف اذا کہ وہ آئندہ زمانے کیلئے ظرف واقع ہوتا ہے . . . . پس لما اور اذ کے درمیان چونکہ ایک گونہ مناسبت ہے اس لئے لما کو اذ کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ الغرض اس جگہ لما اذ کے معنی میں ہے اور جس طرح اذ شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری چیز پر زمانہ ماضی میں معلق کرنے کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لما بھی شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں تعلیق کا فائدہ دیتا ہے۔ تیسری بات کا حاصل یہ ہے کہ لما سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے کیونکہ یہ بات بلغاء سے بھی سنی گئی ہے کہ لما کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ لما اذ کے معنی میں ہے اور اذ کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے لہذا لما کے بعد بھی فعل کا مقدر ہونا جائز ہوگا۔ اس میں بھی تعمیم ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسا کہ متن میں لما ماضی کے صیغہ کان پر داخل ہے یا معنیً ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن لم کے ذریعے ماضی بنا لیا گیا ہو جیسے "لما لم یکن زید قائما اکرمتک" جب زید کھڑا نہیں ہوا تو میں نے تیرا اکرام کیا۔ ماتن رح فرماتے ہیں کہ علم بلاغت (جس سے مراد معانی، بیان اور اس کے توابع یعنی علم بدیع ہے) کا علوم میں انتہائی بلند مرتبہ ہے اور اس کے نکات دوسرے علوم کے نکات کی بہ نسبت انتہائی دقیق اور باریک ہیں۔ فاضل مصنف نے "من اجل العلوم" میں من تبعیضیہ لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ میں بعض علوم سے افضل ہے تمام علوم سے افضل نہیں ہے کیونکہ علم توحید، علم اصول، علم تفسیر اور علم حدیث وغیرہ علم بلاغت سے بھی بلند تر ہیں۔ بہر حال بعض علوم کے مقابلے میں علم بلاغت کا مرتبہ بلند ہے اور اس کے نکتے دقیق ہیں۔ لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ماتن نے پہلے علم بلاغت کے نکتوں کے دقیق ہونے کی دلیل ذکر کی ہے اور پھر اس کے بلند مرتبہ ہونے کو مدلل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علم بلاغت کے نکتے اسلئے دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ ہی جانا جا سکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم مثلاً لغت، نحو، صرف وغیرہ کے ذریعہ نہیں جانا جا سکتا ہے اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان کے اسرار وحکم اسی علم کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعہ معلوم نہیں ہو سکتے تو نکات کے اعتبار سے یہ علم بلاشبہ اَدَقّ ہوگا۔ علم بلاغت کے بلند رتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے ماتن نے کہا ہے کہ علم بلاغت بلند مرتبہ اس لئے ہے کہ بلاغت کے وہ انواع اور طُرُق جن پر قرآن مشتمل ہے اور وہ اعجازِ قرآن کا سبب ہیں ان پر پڑے ہوئے پردوں کو اسی علم کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعہ سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن معجز ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثل لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ قرآن معجز کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن چونکہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے یعنی قرآن میں ایسی آخری درجے کی بلاغت موجود ہے کہ اس کے بعد بلاغت کا کوئی درجہ نہیں ہے اسلئے قرآن معجز ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ قرآن ایسے نکتوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجود ہوگی۔ الحاصل علم بلاغت کے ذریعہ اعجاز قرآن کے طُرُق اور انواع کی معرفت

حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کے وجوہ کی معرفت ذریعہ بنتی ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا اس طور پر کہ جب قرآن کا اعجاز ثابت ہوجائے گا اور یہ معلوم ہوجائے گا کہ قرآن معجز ہے انسان اس کے مثل لانے پر قادر نہیں ہے تو قرآن کا کلام الہٰی ہونا ثابت ہوجائے گا اور کلام الہٰی انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوجائیگی کہ قرآن بذریعہ وحی اترا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم جن پر قرآن اترا ہے نبی ہیں. پس جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہوجائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا دنیوی اور اخروی تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے اور جب ایسا ہے تو علم بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ کسی علم کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا مدار اس کے معلوم اور اسکی غایت پر ہے پس علم بلاغت کا معلوم یعنی اعجاز قرآن چونکہ اجلِ معلومات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا۔ اسی طرح اس کی غایت یعنی تصدیقِ نبی یا دنیا اور آخرت کی کامیابی چونکہ اجلِ غایات میں سے ہے اس لئے بھی علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا۔

وَتَشْبِيْهُ وُجُوْهِ الْاِعْجَازِ بِالْاَشْيَاءِ الْمُحْتَجِبَةِ تَحْتَ الْاَسْتَارِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ وَاِثْبَاتُ الْاَسْتَارِ لَهَا تَخْيِيْلِيَّةٌ وَذِكْرُ الْوُجُوْهِ اِيْهَامٌ اَوْ تَشْبِيْهُ الْاِعْجَازِ بِالصُّوَرِ الْحَسَنَةِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ وَاِثْبَاتُ الْوُجُوْهِ لَهُ تَخْيِيْلِيَّةٌ وَذِكْرُ الْاَسْتَارِ تَرْشِيْحٌ وَنَظْمُ الْقُرْاٰنِ تَاْلِيْفُ كَلِمَاتِهٖ مُتَرَتِّبَةَ الْمَعَانِيْ مُتَنَاسِقَةِ الدَّلَالَاتِ عَلٰى حَسْبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ لَا تَوَالِيْهَا فِي النُّطْقِ وَضَمَّ بَعْضِهَا اِلٰى بَعْضٍ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ۔

ترجمہ اور وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور ان کے لئے پردوں کا ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے اور وجوہ کا ذکر ایہام ہے یا اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اعجاز کے لئے وجوہ کا ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے اور استار کا ذکر ترشیح ہے اور نظم قرآن، قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن کے معانی بالترتیب ہوں اور دلالتیں عقل کے تقاضہ کے مطابق مناسب اور مساوی ہوں نہ یہ کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جسطرح چاہے جمع کرنے میں لگاتار ہوں۔

تشریح وجوہ اعجاز سے بلاغت کے وہ انواع اور طرق مراد ہیں جن سے اعجاز حاصل ہوتا ہے اور یہ طرق تراکیب کے خواص میں سے ہیں یعنی ان انواع اور طرق کا تعلق صرف تراکیب سے ہے شارح رہ انھیں وجوہ اعجاز

کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہے جسکی تشریح میں شارح نے دو تقریریں کی ہیں مگر ان تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ مصنف رح کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ مشبہ بہ، حرف تشبیہ اور وجہ تشبیہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو ثابت کر دیا جائے۔ اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے کسی مناسب کو ذکر کر دیا جائے۔ اور ایہام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہوں جس میں اس لفظ کا استعمال بھی زیادہ ہو اور بلا قرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو۔ دوسرے معنی بعید ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال بھی کم ہو اور بلا قرینہ اسکی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہوتا ہو اور اتفاق سے وہ قرینہ بھی خفی ہو جلی نہ ہو۔ پس اس لفظ سے اگر معنی بعید کا ارادہ کیا گیا تو یہ ایہام کہلائے گا اور ایہام جس کا دوسرا نام توریہ ہے محسنات بدیعیہ میں سے ہے۔ ان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا انکے جمال پر مطلع نہ ہونا ہے یعنی جسطرح پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے جمال پر اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے اسی طرح وجوہ اعجاز کے جمال پر بھی اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے ہیں۔ پس فاضل مصنف نے چونکہ مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کا ذکر تو کیا ہے اور باقی ارکان تشبیہ کا ذکر نہیں کیا اسلئے وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور استار مشبہ بہ (اشیاء محتجبۃ تحت الاستار) کے لیے چونکہ لازم ہے اور اس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے متن میں استار کا ذکر استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا کیونکہ وجہ کے دو معنی ہیں ایک تو عضو مخصوص یعنی چہرے کے ہیں اور وجہ کا اطلاق اس معنی پر اقرب بھی ہے اور اس معنی میں وجہ کا استعمال کثیر بھی ہے۔ دوسرے معنی انواع اور طرق کے ہیں اور اس معنی پر وجہ کا اطلاق بعید ہے پس یہاں معنی بعید مراد ہیں کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اعجاز کے لئے اعضاء اور چہرے ہوں اور جب یہ محال ہے تو لفظ وجوہ سے معنی قریب (چہروں) کا مراد لینا بھی محال ہوگا اور جب معنی قریب کا مراد لینا محال ہے تو معنی بعید مراد ہونگے اور پہلے گذر چکا ہے کہ معنی بعید کا مراد لینا ایہام کہلاتا ہے لہذا متن میں وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا۔ شارح کی دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن میں اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ان میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح حسین صورتوں کیطرف نفس مائل ہوتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی مائل ہوتا ہے۔ اور ارکان تشبیہ میں سے مشبہ (اعجاز) کے علاوہ کوئی رکن مذکور نہیں ہے لہذا اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کے لئے ثابت کیا گیا ہے اسلئے وجوہ کا ذکر استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہوگا اور استار جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے مناسبات میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اسلئے استار کا ذکر ترشیح کے طور پر ہوگا۔

متن میں چونکہ نظم قرآن کا لفظ ہے اس لئے شارح نے نظم قرآن کی تعریف کی ہے اور فرمایا ہے کہ نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کو جن کے معانی بالترتیب ہوں اور بتقاضائے عقل ان کی دلالتوں میں تناسب پایا جائے معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بلغاء ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید، تقدیم مسندالیہ اور تقدیم مسند وغیرہ۔ اور ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں رکھدیا جائے یعنی جہاں حال تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں تاکید لائی جائے اور جہاں عدم تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسق سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دلالتوں سے مراد دلالت مطابقی تضمنی اور التزامی ہے پس تناسق دلالات سے مراد یہ ہے کہ جہاں حال دلالتِ مطابقی کا تقاضہ کرتا ہو وہاں دلالت مطابقی لائی جائے اور جہاں اس کے علاوہ کا تقاضہ کرتا ہو وہاں اسکو لایا جائے۔ بہرحال نظمِ قرآن کلماتِ قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور اور معانی کو انکی مطلوبہ جگہوں پر رکھدیا گیا ہو اور ان کی دلالتوں میں اسطرح تناسق اور تناسب ہو کہ ہر دلالت عقل کے مقتضی کے مطابق ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ مسلسل اور لگاتار کلمات ادا کرنے اور کیف اتفق مقتضی حال کی رعایت کئے بغیر بعض کلمات کو بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے۔

وَكَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْ مِفْتَاحِ الْعُلُوْمِ الَّذِيْ صَنَّفَهُ الْفَاضِلُ الْعَلَّامَةُ اَبُوْيَعْقُوْبَ يُوْسُفُ السَّكَّاكِيُّ تَغَمَّدَهُ اللّٰهُ بِغُفْرَانِهٖ اَعْظَمَ مَا صُنِّفَ فِيْهِ اَيْ فِيْ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا مِنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُوْرَةِ بَيَانٌ لِمَا صُنِّفَ نَفْعًا تَمْيِيْزٌ مِنْ اَعْظَمَ لِكَوْنِهٖ اَيِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ اَحْسَنَهَا اَيْ اَحْسَنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُوْرَةِ تَرْتِيْبًا هُوَ وَضْعُ كُلِّ شَيْءٍ فِيْ مَرْتَبَتِهٖ وَلِكَوْنِهٖ اَتَمَّهَا تَحْرِيْرًا هُوَ تَهْذِيْبُ الْكَلَامِ وَاَكْثَرَهَا اَيْ اَكْثَرَ الْكُتُبِ لِلْاُصُوْلِ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِمَحْذُوْفٍ يُفَسِّرُهٗ قَوْلُهٗ جَمْعًا لِاَنَّ مَعْمُوْلَ الْمَصْدَرِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ وَالْحَقُّ جَوَازُ ذٰلِكَ فِي الظُّرُوْفِ لِاَنَّهَا مِمَّا تَكْفِيْهِ رَائِحَةٌ مِنَ الْفِعْلِ

ترجمہ اور قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضلِ اجل علامہ ابویعقوب یوسف سکاکی نے تصنیف کیا تھا اللہ تعالیٰ اسکو اپنی رحمت میں چھپالے بہت زیادہ نفع بخش ہے ان مشہور کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے توابع میں تصنیف کی گئی ہیں من الکتب المشہورۃ، ماصُنِّف کا بیان ہے نفعاً، اعظم کی تمیز ہے اس لئے کہ وہ یعنی قسم ثالث ان مشہور کتابوں میں ترتیب کے لحاظ سے زیادہ حسین تھی۔ ترتیب ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا ہے اور اسلئے کہ قسم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی۔ تحریر کلام کو مہذب کرنے کا نام ہے اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول تھی۔ للاصول محذوف سے متعلق ہے جسکی تفسیر ماتن کا قول جمعاً کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے اور حق، ظروف میں اس کا جائز ہونا ہے اسلئے کہ

ظروف ان چیزوں میں سے ہیں جنکو فعل کی بو بھی کافی ہے۔

تشریح کان القسم الثالث ، کان علم البلاغت پر معطوف ہے اور لما کے تحت ہے۔ اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ "مفتاح العلوم" جو علامہ سکاکیؒ کی معرکۃ الآرار تصنیف ہے اس کی قسم ثالث جس میں معانی بیان اور بدیع کا ذکر ہے۔ اس فن کی دوسری مشہور کتب کی بہ نسبت زیادہ نفع بخش ہے یعنی قسم ثالث اس فن کی دوسری کتب کی بہ نسبت زیادہ کارآمد ہے اور اس کی تین وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ دوسری کتب کی بہ نسبت اسکی ترتیب عمدہ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اسکی تہذیب یعنی حشو وزوائد سے پاک ہونا اتم اور اکمل ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ قسم ثالث جس قدر اصول کو جامع ہے دوسری کتابوں میں اس قدر اصول بیان نہیں کیے گئے ہیں۔ ماتن کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ من مفتاح العلوم کا من بیانیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ قسم ثالث ہی کا نام مفتاح العلوم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مفتاح العلوم میں تین قسمیں ہیں اور ان میں نو علوم ہیں چنانچہ قسم اول میں نحو، صرف، اشتقاق کا بیان ہے اور قسم ثانی میں عروض، قوافی، منطق کا بیان ہے اور قسم ثالث میں معانی بیان اور بدیع کا بیان ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث مفتاح العلوم کا ایک جز ہوگی، مفتاح العلوم کا عین نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ من محض بیان کے لئے نہیں ہے بلکہ بیانیہ ہونے کے ساتھ تبعیض کے معنی کو بھی متضمن ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم کا ایک جز جس کو قسم ثالث کہا جاتا ہے اس صورت میں قسم ثالث اور مفتاح العلوم کے درمیان عینیت کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم میں عمدہ ترین قسم ہے لہذا ایسا ہوگیا گویا کہ قسم ثالث ہی پوری مفتاح العلوم ہے۔ مفتاح العلوم کے مصنف کا نام یوسف ہے اور ابو یعقوب کنیت ہے۔ سکاکی یا تو ان کی وطنی نسبت ہے جو سکاکہ کی طرف کی گئی ہے۔ اور سکاکہ نیشاپور، یا عراق یا یمن میں ایک گاؤں کا نام ہے۔ یا ان کی نسبی نسبت ہے جیسا کہ سیوطی نے ذکر کیا ہے اسلئے کہ ان کے جد امجد سکاک تھے یعنی سونے یا چاندی کا سکہ بنایا کرتے تھے من الکتب المشہورہ ، ما صنف فیہ کا بیان ہے اور نفعاً، اعظم کی تمیز ہے اور معنیً فاعل ہے۔ یعنی علم بلاغت میں جتنی مشہور کتابیں تصنیف کی گئی ہیں ان سب میں مفتاح العلوم کی قسم ثالث عظیم النفع اور کثیر المنفعت ہے اور اس کے عظیم النفع ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ فن بلاغت کی کتب مشہورہ کی ترتیب اگرچہ حسن ہے لیکن قسم ثالث کی ترتیب احسن ہے اور اسکی ترتیب احسن اسلئے ہے کہ اس کے ہر کلمہ اور ہر مسئلہ کو ایک مناسب محل پر رکھا گیا ہے۔ اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ مصنف نے آگے چل کر کہا ہے کہ قسم ثالث حشو، تطویل، اور تعقید پر مشتمل ہے اور یہ تینوں چیزیں بلاغت کے منافی ہیں تو قسم ثالث احسن کہاں رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے قسم ثالث کو صرف ترتیب کے اعتبار سے احسن کہا ہے دوسرے اعتبارات سے احسن نہیں کہا ہے۔ لہذا قسم ثالث کا مذکورہ چیزوں پر مشتمل ہونا اس کی احسنیت ترتیب کے منافی نہ ہوگا۔ قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتب کے مقابلہ میں تحریر یعنی تہذیب کلام کے اعتبار سے اتم اور اکمل ہے یعنی قسم ثالث زوائد سے خالی اور پاک ہے جبکہ دوسری کتابوں

میں یہ خوبی نہیں ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب قسم ثالث اتم ہے تو دوسری کتابیں تام ہونگی اور تام اور تمام چونکہ شے کی انتہاء کا نام ہے لہذا شے جب تام اور تمام ہوگئی تو وہ زیادتی کو قبول نہیں کرے گی اور جو چیز زیادتی کو قبول نہیں کرتی ہے اس کے لئے اسم تفضیل استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ پس جب دوسری کتب تہذیب کلام کے اعتبار سے تام ہیں تو قسم ثالث اتم کیسے ہوگی یعنی اس کے لئے اسم تفضیل استعمال کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تام سے مراد اقرب الی التام ہے اور قرب متفاوت ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کم قریب ہو اور ایک چیز زیادہ قریب ہو۔ پس یہاں یہ مطلب ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت تمامیتِ تہذیب سے زیادہ قریب ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث کے لئے اتم یعنی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کرنا درست ہے۔ قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت اصول کے سلسلہ میں زیادہ جامع ہے یعنی جس قدر شواہد اور قواعد قسم ثالث میں مذکور ہیں دوسری کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ للاصول جار مجرور ہے اور یہ جار مجرور جمعاً محذوف سے متعلق ہے، مذکور سے متعلق نہیں ہے۔ اور تقدیری عبارت یہ ہے" واکثر ہا جمعاً للاصول جمعاً " اور محذوف سے متعلق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر جمعاً مذکور سے متعلق کر دیا جاتا تو مصدر (جمعاً) کے معمول کا مصدر عامل پر مقدم کرنا لازم آتا۔ حالانکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے۔

شارح رحمہ نے عام نحویوں کے مذہب کے مطابق ترکیب بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ اگر ظرف مصدر کا معمول واقع ہو تو ظرف معمول کو مصدر عامل پر مقدم کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ للاصول (جو ظرف ہے) کو مصدر عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ گویا شارح کے نزدیک للاصول کا عامل جمعاً مذکور ہے نہ کہ محذوف۔ یہی علامہ رضی کا مذہب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "فلما بلغ معہ السعی" میں معہ کو اس کے عامل سعی مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور " ولا تاخذکم بہما رأفۃ " میں بہما (جو ظرف ہے اور رأفۃ کا معمول ہے) کو اس کے عامل رأفۃ مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ظرف میں وسعت بہت زیادہ ہے چنانچہ مخلوق میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کے لئے ظرف زمان اور ظرف مکان نہ ہو۔ پس اسی وسعت کی وجہ سے ظرف ہر جگہ آسکتا ہے۔ عامل سے مقدم بھی آسکتا ہے اور مؤخر بھی آسکتا ہے۔ عامل خواہ فعل ہو خواہ مصدر ہو، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ ظرف میں عمل کرنے کے لئے ایسی چیز بھی کافی ہے جس میں فعل کی بو موجود ہو یعنی فعل سے ادنیٰ سی مشابہت رکھتی ہو۔ ظرف خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس مصدر چونکہ فعل کے اجزاء (معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی فاعل مّا) میں سے ایک جزء ہے اس لئے مصدر ایک گونہ فعل کے مشابہ ہوگا اور اس مشابہت کی وجہ سے ظرف میں عمل کریگا ظرف خواہ اس سے مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔

وَلٰكِنْ كَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ غَيْرَ مَصُوْنٍ اَىْ غَيْرَ مَحْفُوْظٍ عَنِ الْحَشْوِ وَهُوَ الزَّائِدُ الْمُسْتَغْنٰى عَنْهُ وَالتَّطْوِيْلِ وَهُوَ الزَّائِدُ عَلٰى اَصْلِ الْمُرَادِ بِلَا فَائِدَةٍ

وَسَتَعْرِفُ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي بَحْثِ الْإِطْنَابِ وَالتَّعْقِيدِ وَهُوَ كَوْنُ الْكَلَامِ مُغْلَقًا لَا يَظْهَرُ مَعْنَاهُ بِسُهُولَةٍ قَابِلًا خَبَرٌ بَعْدَ خَبَرٍ أَيْ كَانَ قَابِلًا لِلْاخْتِصَارِ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّطْوِيلِ مُفْتَقِرًا أَيْ مُحْتَاجًا إِلَى الْإِيضَاحِ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّعْقِيدِ وَإِلَى التَّجْرِيدِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحَشْوِ

ترجمہ اور لیکن قسم ثالث حشو سے غیر محفوظ تھی۔ اور حشو (کلام میں) وہ زائد لفظ ہوتا ہے جس سے کلام مستغنی ہو اور تطویل سے۔ اور تطویل اصل مراد پر بلا فائدہ زیادتی کا نام ہے اور تو ان دونوں کے درمیان عنقریب فرق پہچان لیگا بحث اطناب میں۔ اور تعقید سے اور تعقید کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ اسکے معنی بآسانی ظاہر نہ ہو سکتے ہوں۔ قابلاً خبر کے بعد خبر ہے یعنی اختصار کو قبول کرنے والی تھی اسلئے کہ اس میں تطویل ہے وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ اس میں تعقید ہے اور تجرید کی محتاج تھی اسلئے کہ اس میں حشو ہے۔

تشریح مصنف کی عبارت میں لکن استدراک کے لئے ہے یعنی سابق میں جو وہم پیدا ہوگیا تھا اسکو دور کرنے کے لئے ہے سابق میں یہ وہم پیدا ہوگیا تھا کہ قسم ثالث جب احسن ہے اور اتم اور جامع اصول ہے تو حشو وغیرہ سے پاک ہوگی۔ مصنف نے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ تمام ترخوبیوں کے باوجود قسم ثالث حشو، تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ ہے۔ پس حشو کی وجہ سے تجرید کی ضرورت تھی۔ اور تعقید کی وجہ سے توضیح کی ضرورت تھی اور تطویل کی وجہ سے اختصار کے لائق تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ حشو، کلام میں وہ زائد الفاظ ہوتے ہیں جن سے مراد ادا کرنے میں کلام مستغنی ہوتا ہے وہ زائد الفاظ بافائدہ ہوں یا بے فائدہ، متعین ہوں یا غیر متعین۔ اور تطویل کلام میں ان زائد الفاظ کا نام ہے جو اصل مراد پر بلا فائدہ زیادہ ہوں۔ ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں بحث اطناب میں کلام کیا جائے گا۔ اور تعقید کلام کا اس طور پر پیچیدہ ہونا ہے کہ اس کے معنی بآسانی ظاہر نہ ہو سکتے ہوں۔ اب یہ پیچیدگی اگر لفظوں میں خلل کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید لفظی ہوگی۔ اور اگر انتقال میں خلل کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید معنوی ہوگی۔ شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ قابلاً کان کی دوسری خبر ہے پہلی خبر غیر مصون ہے اور اسم، کان کی ضمیر ہے جس کا مرجع قسم ثالث ہے۔

أَلَّفْتُ جَوَابُ لَمَّا مُخْتَصَرًا يَتَضَمَّنُ مَا فِيهِ أَيْ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْقَوَاعِدِ جَمْعُ قَاعِدَةٍ وَهُوَ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيُتَعَرَّفَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ كَقَوْلِنَا كُلُّ حُكْمٍ مَعَ مُنْكِرٍ يَجِبُ تَوْكِيدُهُ وَيَشْتَمِلُ عَلَى مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ الْأَمْثِلَةِ وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَذْكُورَةُ لِإِيضَاحِ الْقَوَاعِدِ وَالشَّوَاهِدِ وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَذْكُورَةُ لِإِثْبَاتِ الْقَوَاعِدِ فَهِيَ أَخَصُّ مِنَ الْأَمْثِلَةِ

وَلَمْ اٰلُ مِنَ الْاَلْوِ وَهُوَ التَّقْصِيْرُ جُهْدًا اَیْ اِجْتِهَادًا وَقَدْ اُسْتُعْمِلَ الْاَلْوُ هٰهُنَا مُتَعَدِّيًا اِلٰى مَفْعُوْلَيْنِ وَحُذِفَ الْمَفْعُوْلُ الْاَوَّلُ وَالْمَعْنٰى لَمْ اَمْنَعْكَ جُهْدًا فِیْ تَحْقِيْقِهٖ اَیِ الْمُخْتَصَرِ يَعْنِیْ فِیْ تَحْقِيْقِ مَا ذُكِرَ فِيْهِ مِنَ الْاَبْحَاثِ وَتَهْذِيْبِهٖ اَیْ تَنْقِيْحِهٖ

ترجمہ تالیف کی میں نے الفتُ لما کا جواب ہے ایسی مختصر جو ان چیزوں کو شامل ہو جو اس میں یعنی قسم ثالث میں ہیں یعنی قواعد، قواعد قاعدۃ کی جمع ہے اور قاعدہ ایسا حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو تاکہ اس سے ان جزئیات کے احکام جانے جاسکیں جیسے ہمارا قول "کل حکم مع منکر یجب توکیدہ" اور مشتمل ہو ان مثالوں پر جن کی طرف محتاج ہو امثلہ وہ جزئیات ہیں جو قواعد کی وضاحت کے لئے ذکر کی گئی ہوں اور شواہد پر۔ اور شواہد وہ جزئیات ہیں جو قواعد کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہوں۔ پس شواہد امثلہ سے خاص ہیں اور میں نے کوتاہی نہیں کی اور آلُ، الو سے ماخوذ ہے اور وہ کوتاہی کرنا ہے، کوشش کرنے میں اور الو اسجگہ متعدی بدو مفعول استعمال کیا گیا ہے اور مفعول اول کو حذف کر دیا گیا اور معنی یہ ہیں میں نے تجھ سے کوشش نہیں روکی مختصر کی تحقیق میں یعنی ان بحثوں کی تحقیق میں جو اس میں مذکور ہیں اور اس کی تہذیب یعنی اس کے منقح کرنے میں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ الفتُ، لما کا جواب ہے یعنی لما کان سے ابتک جو کچھ بیان ہوا ہے وہ اس مختصر کی تالیف کا سبب ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب علم بلاغت اور اس کے توابع کا علم مرتبہ میں اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے ادق علوم میں سے ہے اور مفتاح العلوم کی قسم ثالث جو علم بلاغت پر مشتمل ہے احسن ترتیب، اتم تحریر اور جامع اصول میں عظیم النفع ہے مگر اس کے باوجود حشو، تطویل اور تعقید جیسی منافی بلاغت چیزوں پر مشتمل ہے تو میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جس میں وہ قواعد بھی مذکور ہوں جو قسم ثالث میں ہیں اور ایسی امثلہ اور شواہد بھی مذکور ہوں جن کی ضرورت پڑتی ہو اور میں نے جدوجہد کرنے اور اس کو منقح کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ ما فیہ میں ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہے اور قواعد قاعدے کی جمع ہے اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو یعنی اپنی تمام جزئیات پر صادق آئے تاکہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام کو جانا جاسکے۔ اور حکم کلی کے ذریعہ جزئیات کے احکام کو جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزی کا حکم معلوم کرنا ہو اس جزی کو موضوع بنایا جائے پھر قاعدہ اور حکم کلی کے موضوع کو محمول بنایا جائے پھر اس قضیہ کو صغریٰ بنا کر قاعدہ کو کبریٰ بنا دیا جائے اس طرح سے یہ شکل اول بن جائے گی پھر مکرر کو یعنی حد اوسط کو گرا کر جو نتیجہ ظاہر ہوگا وہ ہی اس جزی کا حکم ہوگا مثلاً آپ "انا الیکم لمرسلون" کا حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اسکو مؤکد ذکر کیا جائے جیسا کہ آیت میں ہے یا غیر مؤکد ذکر کیا جائے اور یوں کہا جائے "نحن الیکم مرسلون" پس آپ انا الیکم مرسلون کو موضوع بنائیں اور علماء معانی کے یہاں جو ایک قاعدہ ہے کل حکم مع منکر یجب توکیدہ اس کے موضوع یعنی حکم مع منکر کو محمول بنائیں

اور یوں کہیں" انا الیکم مرسلون حکم مع منکر " یہ توصغریٰ ہوا اور قاعدہ یعنی" کل حکم مع منکر یجب توکیدہ " کبریٰ ہوا اب شے مکرر (حدّ اوسط) یعنی حکم مع منکر کو گرادیں تو نتیجہ نکلے گا" انا الیکم مرسلون یجب توکیدہ " اور اس سے" انا الیکم مرسلون " کا حکم معلوم ہو جائیگا کہ اس کو مؤکد ذکر کرنا واجب ہے۔ اسی طرح مثلاً آپ کو" جاء نی زید" میں زید کا حکم معلوم کرنا ہے کہ یہ مرفوع ہے یا مجرور تو آپ زید کو موضوع بنائیں اور نحو کا جو ایک قاعدہ ہے" کل فاعل مرفوع " اس کے موضوع کو محمول بنائیں اور یوں کہیں زید فاعل اور پھر قاعدہ کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں" زید فاعل"" کل فاعل مرفوع " نتیجہ نکلے گا" زید مرفوع " پس معلوم ہوگیا کہ مذکورہ مثال میں زید کا حکم رفع ہے۔ امثلہ، مثال کی جمع ہے اور مثال وہ جزی ہے جو قاعدے کی وضاحت کے لئے ذکر کی جائے مثلاً آپ نے کہا کہ نحو کا قاعدہ ہے" کل مفعول منصوب " جیسے" رأیت زیداً " ملاحظہ فرمائیے کہ رأیت زیداً اسی قاعدے کی وضاحت کے لئے ذکر کیا گیا ہے پس رأیت زیداً اس قاعدے کی مثال واقع ہوگا۔ اور شاہد وہ جزی ہے جو قاعدے کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہو مثلاً آپ نے ایک قاعدہ بیان کیا کہ لن فعل مضارع سے نون اعرابی کو حذف کر دیتا ہے اور اس کی شہادت اور ثبوت میں قرآن کی آیت" لن تنالوا البر" کو ذکر کیا تو یہ آیت مثال نہیں کہلائے گی بلکہ شاہد کہلائے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ شاہد، مثال سے خاص ہوتا ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآن سے ہو یا حدیث سے ہو یا اس شخص کے کلام سے ہو جس کی عربیت مسلّم اور قابل اعتماد ہو۔ برخلاف مثال کے کہ اس کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے۔ لہذا شاہد، مثال تو بن سکتا ہے لیکن مثال کے لئے شاہد بننا ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مثال صرف وضاحت کے لئے ہوتی ہے اس سے قاعدہ کا اثبات ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ اور شاہد ایضاح کے ساتھ اثبات کے لئے بھی ہوتا ہے۔ پس شاہد کل ہوا اور مثال اس کا جز ہوئی اور کل، جز سے خاص ہوتا ہے لہذا شاہد خاص ہوا اور مثال عام ہوئی۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاہد صرف اثباتِ قواعد کیلئے ذکر کیا جاتا ہے اور مثال صرف ایضاحِ قواعد کے لئے ذکر کی جاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان تباین ہوگا۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاہد اثباتِ قواعد کے لئے مذکور ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ ایضاح کے لئے ہو یا نہ ہو، اور مثال ایضاح قواعد کے لئے مذکور ہوتی ہے، عام اس سے کہ وہ اثبات کے لئے ہو یا نہ ہو۔ تو اس صورت میں ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ آلُ ۔ مضارع واحد متکلم ہے اس کی اصل أألُوُ ہے پہلا ہمزہ متکلم کے لئے اور دوسرا ہمزہ فاء کلمہ ہے۔ دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا آلُوُ ہوگیا پھر لم جازم کی وجہ سے واؤ حذف ہوگیا آلُ ہوگیا۔ یہ مشتق ہے الو سے، الو ہمزہ کے فتح اور لام کے سکون کے ساتھ ہے۔ یا دونوں کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ اس کے معنی ہیں کوتاہی کرنا اور کبھی بطریق تضمین منع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے لا آلوک جہداً۔ میں تجھ کو کوشش کرنے سے نہیں روکوں گا۔ پہلے معنی کی صورت میں ایک مفعول کیطرف متعدی ہوگا۔ اور دوسرے معنی کی صورت میں دو مفعول

کی طرف متعدی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ دوسرے معنی میں مستعمل ہے اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے لیکن سوال ہوگا کہ دوسرا مفعول تو جہداً ہے پہلا مفعول کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ پہلا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "لم آلوک جہداً" یعنی "لم امنعک جہداً" میں نے اس مختصر کے مدلول کی تحقیق میں یعنی جو مباحث اس میں مذکور ہیں ان کی تحقیق میں کوشش کو تجھ سے نہیں روکا ہے اور اسی طرح اس مختصر کو منقح یعنی حشو و زوائد سے پاک کرنے میں کوشش کو نہیں روکا۔ مراد یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کی تحقیق و تہذیب میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے اس میں کسی طرح کی کوئی کوتاہی نہیں کی ہے

وَرَتَّبْتُهُ اَیِ الْمُخْتَصَرَ تَرْتِیْبًا اَقْرَبُ تَنَاوُلًا اَیْ اَخْذًا مِنْ تَرْتِیْبِهِ اَیْ تَرْتِیْبِ السَّکَّاکِیِّ اَوِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ اِضَافَةُ الْمَصْدَرِ اِلَی الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ وَلَمْ اُبَالِغْ فِیْ اِخْتِصَارِ لَفْظِهٖ تَقْرِیْبًا مَفْعُوْلٌ لَهٗ لِمَا تَضَمَّنَهُ مَعْنٰی لَمْ اُبَالِغْ اَیْ تَرَکْتُ الْمُبَالَغَةَ فِی الْاِخْتِصَارِ تَقْرِیْبًا لِتَعَاطِیْهِ اَیْ تَنَاوُلِهٖ وَطَلَبًا لِتَسْهِیْلِ فَهْمِهٖ عَلٰی طَالِبِیْهِ وَالضَّمَائِرُ لِلْمُخْتَصَرِ وَفِیْ وَصْفِ مُؤَلَّفِهٖ بِاَنَّهٗ مُخْتَصَرٌ مُنَقَّحٌ سَهْلُ الْمَاْخَذِ تَعْرِیْضٌ بِاَنَّهٗ لَا تَطْوِیْلَ فِیْهِ وَلَا حَشْوَ وَلَا تَعْقِیْدَ کَمَا فِی الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَاَضَفْتُ اِلٰی ذٰلِکَ الْمَذْکُوْرِ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَغَیْرِهَا فَوَائِدَ عَثَرْتُ اَیِ اطَّلَعْتُ فِیْ بَعْضِ کُتُبِ الْقَوْمِ عَلَیْهَا اَیْ عَلٰی تِلْکَ الْفَوَائِدِ وَزَوَائِدَ لَمْ اَظْفَرْ اَیْ لَمْ اَفُزْ فِیْ کَلَامِ اَحَدٍ بِالتَّصْرِیْحِ بِهَا اَیْ بِتِلْکَ الزَّوَائِدِ وَلَا بِالْاِشَارَةِ اِلَیْهَا بِاَنْ یَّکُوْنَ کَلَامُهُمْ عَلٰی وَجْهٍ یُمْکِنُ تَحْصِیْلُهَا مِنْهُ بِالتَّبَعِیَّةِ وَاِنْ لَمْ یَقْصِدُوْهَا۔

ترجمہ اور میں نے ترتیب دیا اس کو یعنی مختصر کو ایسی ترتیب کے ساتھ جو تحصیل کے اعتبار سے قریب تر ہے اس کی ترتیب سے یعنی سکاکی یا قسم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے یا مفعول بہ کی طرف ہے اور اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں میں نے مبالغہ نہیں کیا قریب بنانے کے لئے (تقریبًا) اس فعل کا مفعول لہ ہے جس کو لم اُبَالِغ کے معنی شامل ہیں یعنی میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کو ترک کر دیا ہے اس کی تحصیل کو قریب کرنے کے لئے اور تسہیل فہم کو طلب کرنے کے لئے اس کے طالبوں پر اور ضمیریں مختصر کے لئے ہیں۔ اور اپنی کتاب کی تعریف میں بایں طور کہ وہ مختصر ہے منقح ہے سہل الماخذ ہے اس طرف اشارہ ہے کہ نہ تو اس میں تطویل ہے اور نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے جیسا کہ قسم ثالث میں ہے اور میں نے ان مذکور یعنی قواعد وغیرہ پر اضافہ کر دیا ایسے فوائد کا کہ میں ان فوائد پر قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور ایسے زوائد کا کہ میں کسی کے کلام میں کامیاب نہیں ہوا ان زوائد کی صراحت کیساتھ

اور نہ ان کی طرف اشارے کے ساتھ بایں طور کہ ان کا کلام ایسے طریقے پر ہو کہ اس سے ان زوائد کا تبعًا حاصل کرنا ممکن ہوتا اگرچہ انھوں نے ان زوائد کا ارادہ نہ کیا ہو۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ میں نے اس مختصر کو اس انداز پر ترتیب دیا ہے کہ اس سے استفادہ کرنا آسان اور سہل ہو جائے اس کے برخلاف علامہ سکاکی کی ترتیب دادہ قسم ثالث کہ اس کی ترتیب اتنی عمدہ نہیں ہے اور میں نے اس مختصر سے استفادہ کو آسان کرنے کے لئے اور طلبہ پر اس کے فہم کو سہل بنانے کے لئے اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ سے کام نہیں لیا ہے کیونکہ زیادہ اختصار فہم مطالب کو دشوار کر دیتا ہے، میں نے اس کتاب میں مذکورہ قواعد اور شواہد کے علاوہ کچھ ایسے فوائد بھی ذکر کئے ہیں جو بغیر کسی ارادے کے دوسرے مصنفین کی کتابوں میں مل گئے ہیں اور کچھ ایسی زائد چیزیں بھی میں نے ذکر کی ہیں جو میری ذہنی کاشت ہیں میں نے نہیں دیکھا کہ ان کو کسی نے صراحۃً ذکر کیا ہو یا اشارۃً ذکر کیا ہو یعنی کسی کا کلام اس انداز پر ہو کہ اس کے کلام سے یہ زوائد بالتبع حاصل ہو جاتے ہوں اگرچہ اس نے ان زوائد کو بیان کرنے کا ارادہ نہ کیا ہو۔

شارح نے تناول کی تفسیر اخذ سے کی ہے۔ اصل میں تناول کے معنی ہیں کوئی چیز لینے کے لئے ہاتھ دراز کرنا اور اس کے لئے اخذ (لینا) لازم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ ترتیب کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) سکاکی (۲) قسم ثالث۔ پہلی صورت میں مصدر ترتیب کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں مفعول کی طرف ہوگی۔ کیونکہ سکاکی ــ ترتیب دہندہ ہیں اور قسم ثالث ترتیب دادہ ہے۔ بقول شارح تقریبًا اور طلبًا اس فعل کے مفعول لہ ہیں جسکو لم ابالغ کے معنی متضمن ہیں یعنی ترکت المبالغۃ۔ رہا یہ سوال کہ ان کو لم ابالغ کا مفعول لہ کیوں نہیں قرار دیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ فعل مثبت کا ہوتا ہے نہ کہ فعل منفی کا اور لم ابالغ فعل منفی ہے رہی یہ بات کہ مفعول لہ فعل منفی کا کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ کی تعریف ہے ما فُعِل لاجلہ فعل، یعنی جس کی وجہ سے فعل کیا جائے وہ مفعول لہ ہوتا ہے اور عدم مبالغہ فعل نہیں ہے بلکہ فعل مثبت یعنی ترکت کو مستلزم ہے لہٰذا تقریبًا اور طلبًا، لم ابالغ کے مفعول لہ نہ ہونگے بلکہ ترکت المبالغۃ کے مفعول لہ ہونگے۔

شارح کہتے ہیں کہ لفظہ، تعاطیہ، فہمہ، طالبیہ میں چاروں ضمیریں مختصر کی طرف راجع ہیں شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے اپنی کتاب کی تعریف میں تین وصف ذکر کئے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ یہ کتاب مختصر ہے یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول "الفت مختصرًا ولم ابالغ فی اختصار لفظہ" سے۔ دوسرا یہ کہ یہ کتاب منقح ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے " ولم آل جہدا فی تحقیقہ وتہذیبہ " سے۔ تیسرا وصف یہ ہے کہ یہ کتاب سہل الماخذ ہے یعنی اس سے استفادہ آسان ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول " طلبًا لتسہیل فہمہ" سے۔ مصنف نے ان اوصاف ثلثہ کو ذکر کر کے علامہ سکاکی پر تعریض (چوٹ) کی ہے اور گویا یہ کہا ہے کہ میری اس کتاب میں نہ تطویل ہے نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے حالانکہ قسم ثالث میں یہ تینوں باتیں موجود ہیں شارح نے ذالک کے بعد المذکور کا لفظ ذکر فرما کر یہ اشارہ کیا ہے کہ ذالک کا مشار الیہ قواعد، شواہد، امثلہ نہیں ہے کہ یہ اعتراض پڑے کہ اسم اشارہ واحد کا مشار الیہ چند چیزیں کیسے ہو سکتی ہیں بلکہ ان تمام کو المذکور کی تاویل میں لیکر مشار الیہ قرار دیدیا گیا۔ عثور کے معنی ہیں بلا ارادہ کسی چیز پر اطلاع پانا۔ مطول میں مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا

گیا ہے کہ مصنف پر تعجب ہے کہ اس نے دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چندہ کردہ امور کو تو فوائد سے تعبیر کیا ہے اور اپنے ذہن سے جن چیزوں کو ایجاد کیا ہے ان کو زوائد کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رہ نے اپنے بارے میں کسر نفسی اور تواضع سے کام لیا ہے یہی شرفار کی عادت بھی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں زوائد سے فضلہ مراد نہیں ہے بلکہ فوائد سے بڑھ کر ایک چیز مراد ہے یعنی میں نے اپنے ذہن سے جن امور کا ذکر کیا ہے وہ ان فوائد سے بھی بڑھ کر ہیں جن کو دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چندہ کیا گیا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "للذین احسنوا الحسنیٰ وزیادۃ" میں حسنیٰ سے مراد جنت ہے اور زیادۃ سے مراد باری تعالیٰ کے جمال کی رویت ہے اور جمال باری کا دیدار بلاشبہ جنت سے بڑھ کر ہے۔

وَسَمَّيْتُهُ تَلْخِيصَ الْمِفْتَاحِ لِيُطَابِقَ اِسْمُهُ مَعْنَاهُ وَاَنَا اَسْأَلُ اللّٰهَ قَدَّمَ الْمُسْنَدَ اِلَيْهِ قَصْدًا اِلٰى جَعْلِ الْوَاوِ لِلْحَالِ مِنْ فَضْلِهِ حَالٌ مِنْ اَنْ يَّنْفَعَ بِهٖ اَیْ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ كَمَا نَفَعَ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ الْمِفْتَاحُ اَوِ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْهُ اِنَّهُ اَیِ اللّٰهَ تَعَالٰى وَلِیُّ ذٰلِكَ النَّفْعِ وَهُوَ حَسْبِیْ اَیْ مُحْسِبِیْ وَكَافِیْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ عَطْفٌ اِمَّا عَلٰى جُمْلَةِ وَهُوَ حَسْبِیْ وَالْمَخْصُوْصُ مَحْذُوْفٌ وَاِمَّا عَلٰى حَسْبِیْ اَیْ وَهُوَ نِعْمَ الْوَكِيْلُ فَالْمَخْصُوْصُ هُوَ الضَّمِيْرُ الْمُتَقَدِّمُ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهٖ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرُهٗ فِیْ نَحْوِ زَيْدٌ نِعْمَ الرَّجُلُ وَعَلٰى كِلَا التَّقْدِيْرَيْنِ قَدْ عَطَفَ الْاِنْشَاءَ عَلَى الْاِخْبَارِ

ترجمہ اور میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے تاکہ اس کا نام اس کے معنی کے مطابق ہو جائے اس حال میں کہ میں اللہ تعالےٰ سے درخواست کرتا ہوں اس کے فضل کی۔ واؤ کو حال کے لئے بنانے کے واسطے مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے من فضلہ، ان ینفع بہ سے حال ہے یہ کہ نفع پہنچائے اس مختصر سے جیسا کہ نفع پہنچایا ہے اس کی اصل سے اور وہ مفتاح العلوم یا اسکی قسم ثالث ہے۔ بلاشبہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ اس نفع کے ولی ہیں اور وہ ہی کافی ہے اور بہترین کارساز ہے عطف یا تو جملہ وہو حسبی پر ہے اور مخصوص محذوف ہے اور یا حسبی پر ہے یعنی وہو نعم الوکیل۔ پس مخصوص وہ ضمیر ہے جو مقدم ہے اس بنا پر جس کی تصریح صاحب مفتاح وغیرہ نے زید نعم الرجل میں کی ہے اور دونوں صورتوں میں انشار کا خبر پر عطف کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رہ نے تلخیص المفتاح نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے اور اس کو نافع بنانے کی دعا کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے اس مختصر رسالہ کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے کیونکہ یہ کتاب مفتاح العلوم کے معظم اجزار کی تلخیص اور خلاصہ ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کے تلخیص المفتاح

نام رکھنے کی وجہ یہ ہے تاکہ اس کتاب کا اسم علمی اس کے معنی اصلی (تنقیح اور تہذیب) کے مطابق ہو جائے. مراد یہ ہے کہ اس کتاب میں جو الفاظ مخصوصہ مذکور ہیں وہ مشتمل ہیں تنقیح اور تہذیب پر پس ان الفاظ مخصوصہ کا نام تلخیص رکھدیا گیا کیونکہ یہ الفاظ مخصوصہ تلخیص یعنی تنقیح اور تہذیب پر مشتمل ہیں جیسا کہ نماز کے افعال معلومہ کا نام صلاۃ (دعاء) رکھدیا گیا کیونکہ افعال معلومہ دعاء پر مشتمل ہیں. شارح رہ نے فرمایا ہے کہ ماتن رہ نے مسندالیہ (انا) کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ واو کو حالیہ قرار دینا درست ہو کیونکہ اگر مسندالیہ مقدم نہ کیا جاتا اور ضمیر مستتر جو حکماً مؤخر ہوتی ہے اس پر اکتفاء کر کے یوں کہدیا جاتا "واسأل اللہ" تو اس صورت میں واؤ نہ تو حال کے لئے ہوتا اور نہ ہی اس کو عطف کے لئے قرار دینا مناسب ہوتا. حال کے لئے تو اس لئے نہ ہوتا کہ نحویوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر فعل مضارع مثبت حال واقع ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے اس میں ضمیر لائی جاتی ہے واؤ نہیں لایا جاتا۔ اور اگر جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو اس کو واؤ کے ساتھ مربوط کیا جاتا ہے۔ اور عطف کے لئے قرار دینا اسلئے مناسب نہ ہوتا کہ عطف کے محسنات میں سے یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ماضی ہونے میں یا مضارع ہونے میں مناسبت ہو یعنی دونوں ماضی ہوں یا دونوں مضارع ہوں حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جس کو آپ معطوف علیہ بناتے ہیں یعنی سَمَّیْتُہ وہ تو ماضی ہوتا اور معطوف یعنی اسأل مضارع ہوتا بہرحال اس صورت میں واؤ کو عاطفہ قرار دینا بھی مناسب نہ ہوتا پس ماتن رہ نے انا مسندالیہ کو مقدم کر کے اس کو جملہ اسمیہ بنایا تاکہ اس واؤ کو واؤ حالیہ قرار دینا درست ہو۔

شارح نے کہا ہے کہ مِن فضلہ، حالِ مقدم ہے اور ان ینفع بہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اسأل اللہ کا مفعول واقع ہے اور ذوالحال ہے. مصنف رہ نے دعا کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اے اللہ اپنے فضل و کرم سے اس کتاب کو اسیطرح نفع بخش بنا جیسا کہ اس کی اصل یعنی قسم ثالث کو نفع بخش بنایا ہے اَنّہ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اسأل اللہ کی علت ہے اور تقدیری عبارت ہے لِاَنّہ یعنی اللہ تعالیٰ سے نفع کی درخواست اسلئے کی گئی ہے کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی اور معطی ہے اور اگر ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ استیناف ہو گا یعنی سوال مقدر کا جواب ہو گا۔ سوال یہ ہو گا کہ مصنف نے اللہ ہی سے یہ درخواست کیوں کی ہے اس کے علاوہ سے کیوں نہیں کی ہے. مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی ہے اس لئے اُسی سے درخواست کی گئی۔ وَھُوَ حَسْبِی میں یٓ متکلم کی ہے اور حسب اسم مصدر محسِب اسم فاعل کے معنی میں ہے اور یا، متکلم کی ہے اور معنی ہیں کافیؔ۔ کافی میں دو یا، ہیں ایک لام کلمہ کی ہے اور دوسری متکلم کی ہے یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ حسب کو محسب کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ حسب مصدر خبر ہے اور خبر کا حمل مبتدا پر ہوتا ہے لہذا یہاں مصدر کا حمل ذات (ھُوَ) پر لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے حسب کو محسب اسم فاعل کے معنی میں لے لیا گیا تاکہ یہ خرابی لازم نہ آئے ـــ

شارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے واؤ عاطفہ ہے نہ تو حالیہ ہے اور نہ اعتراضیہ۔ حالیہ تو اس لئے نہیں کہ نعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال واقع نہیں ہوتا. اور اعتراضیہ اسلئے نہیں کہ جملہ معترضہ درمیان کلام میں ہوتا ہے

نہ کہ آخر کلام میں پس چونکہ نعم الوکیل آخر کلام میں واقع ہے اسلئے یہ واؤ اعتراضیہ نہیں ہوسکتا بشارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے تین جملے ہیں (۱) اسأل اللہ (۲) انہ ولی ذلک (۳) ہو حسبی۔ ان میں سے پہلے دو جملوں پر عطف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اول پر تو اسلئے نہیں کہ اول یعنی اسأل اللہ ترکیب میں حال واقع ہے۔ اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہو تو نعم الوکیل بھی حال ہوگا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ حالانکہ جملہ انشائیہ ہونے کی وجہ سے نعم الوکیل کو حال قرار دینا درست نہیں ہے۔ اور دوسرے جملہ انہ ولی ذالک پر اسلئے عطف نہیں ہوسکتا کہ انہ ولی ذلک ماقبل کی علت ہے اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہوگا تو نعم الوکیل بھی علت ہوگا حالانکہ جملہ انشائیہ علت نہیں ہوسکتا ہے۔ الحاصل جب اول کے دو جملوں پر عطف درست نہیں تو تیسرے جملہ پر عطف متعین ہوگیا۔ لیکن اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ تیسرا جملہ پورا معطوف علیہ ہو یعنی ہو حسبی معطوف علیہ ہو۔ دوم یہ کہ اس کا ایک جز یعنی حسبی معطوف علیہ ہو۔ پہلی صورت میں تو بلاشبہ عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ لیکن دوسری صورت میں بظاہر عطف جملہ علی المفرد ہوگا جو کہ ناپسندیدہ ہے۔ مگر ہم جواب دیں گے کہ حسبی، محسب اسم فاعل کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا اور یہ بات مسلم ہے کہ اسم فاعل فعل مضارع معروف کے معنی میں ہوتا ہے۔ پس حسبی، یحسبنی کے معنی میں ہوگا۔ اور یحسبنی جملہ ہے نہ کہ مفرد لہذا اس صورت میں بھی عطف جملہ علی الجملہ ہی ہوگا۔ علی المفرد نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل اگر پورے جملہ یعنی ہو حسبی پر معطوف ہو تو اس صورت میں نعم فعل مدح کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "نعم الوکیل اللہ"، مخصوص بالمدح یا تو مبتدا ہوتا ہے اور اس کے ماقبل کا جملہ اس کی خبر ہوتا ہے یا اس کی خبر محذوف ہوتی ہے یا خود خبر ہوتا ہے اور اس کا مبتدا محذوف ہوتا ہے۔ بہرحال مخصوص بالمدح میں تینوں احتمال ہیں۔ اور اگر نعم الوکیل صرف حسبی پر معطوف ہو تو اس کا مخصوص بالمدح وہ ضمیر ہوگی جو حسبی سے پہلے ہے تقدیری عبارت ہوگی ہو نعم الوکیل کیونکہ معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت ہوتی ہے معطوف سے پہلے بھی اس کا اعتبار ہوتا ہے۔ بہرحال اس صورت میں ہو ضمیر مخصوص بالمدح ہوگی اور مخصوص بالمدح جملہ پر مقدم ہوگا پس مخصوص بالمدح کا مقدم ہونا چونکہ تفتازانی کے مذہب کے خلاف تھا۔ اسلئے علامہ تفتازانی نے اسکو علامہ سکاکی وغیرہ کی طرف منسوب کر دیا اور کہا کہ جسطرح زید نعم الرجل میں میں سکاکی وغیرہ کی صراحت کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے اسی طرح ہو نعم الوکیل میں بھی ان کے بیان کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی معطوف علیہ ہو حسبی ہو یا صرف حسبی ہو دونوں صورتوں میں خبر پر انشاء کا عطف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ سید شریف نے حاشیہ مطول میں کہا ہے کہ تفتازانی نے اس عطف کو خواہ مخواہ دشوار بنا کر اعتراض کیا ہے حالانکہ معاملہ بالکل آسان ہے وہ یہ کہ نعم الوکیل سے پہلے "مقول فی شانہ" کا لفظ مقدر مان کر کہا جائے "وہو مقول فی شانہ نعم الوکیل"، پس اب یہ جملہ اسمیہ خبریہ ہوگا اور عطف خبر علی الخبر ہوگا نہ کہ عطف انشاء علی الخبر۔

مُقَدِّمَةٌ رَتَّبَ الْمُخْتَصَرَ عَلٰى مُقَدِّمَةٍ وَثَلَاثَةِ فُنُوْنٍ لِاَنَّهٗ الْمَذْكُوْرُ فِيْهِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مِنْ قَبِيْلِ الْمَقَاصِدِ فِيْ هٰذَا الْفَنِّ اَوْ لَا. اَلثَّانِيْ الْمُقَدِّمَةُ وَالْاَوَّلُ اِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْاِحْتِرَازَ عَنِ الْخَطَاءِ فِيْ تَادِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ فَهُوَ الْفَنُّ الْاَوَّلُ وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْاِحْتِرَازَ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيِّ فَهُوَ الْفَنُّ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ الْفَنُّ الثَّالِثُ وَجَعَلَ الْخَاتِمَةَ خَارِجَةً عَنِ الْفَنِّ الثَّالِثِ وَهْمٌ كَمَا سَنُبَيِّنُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَمَّا انْجَرَّ كَلَامُهٗ فِيْ اٰخِرِ هٰذِهِ الْمُقَدِّمَةِ اِلَى انْحِصَارِ الْمَقْصُوْدِ فِي الْفُنُوْنِ الثَّلَاثَةِ نَاسَبَ ذِكْرُهَا بِطَرِيْقِ التَّعْرِيْفِ الْعَهْدِيِّ بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَةِ فَاِنَّهَا لَا مُقْتَضِيَ لِاِيْرَادِهَا بِلَفْظِ الْمَعْرِفَةِ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ فَنَكَّرَهَا وَقَالَ مُقَدِّمَةٌ وَالْخِلَافُ فِيْ اَنَّ تَنْوِيْنَهَا لِلتَّعْظِيْمِ اَوِ التَّقْلِيْلِ مِمَّا لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَّقَعَ بَيْنَ الْمُحَصِّلِيْنَ۔

ترجمہ (یہ) مقدمہ ہے۔ مصنف نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے اسلئے کہ مختصر میں جو مذکور ہے یا تو اس فن میں مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں۔ ثانی تو مقدمہ ہے اور اول اگر اس کی غرض معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے بچنا ہے تو وہ فن اول ہے۔ ورنہ اگر اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہے تو وہ فن ثانی ہے، ورنہ تو فن ثالث ہے اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کرنا وہم ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔ اور جب مصنف کا کلام اس مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فنونِ ثلاثہ میں منحصر کرنے کی طرف چل چکا تو ان کا ذکر کرنا تعریف عہدی کے طریقہ پر مناسب ہے برخلاف مقدمہ کے اسلئے کہ اس جگہ لفظ معرفہ کے ساتھ اس کو لانے کا کوئی مقتضی نہیں ہے لہٰذا اس کو نکرہ ذکر کیا اور کہا "مقدمۃ" اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی تنوین تعظیم کے لئے ہے یا تقلیل کے لئے ہے۔ ایسا اختلاف ہے جس میں طلبہ کا پڑنا مناسب نہیں ہے۔

تشریح لفظ مقدمۃ، ہٰذہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی ہٰذہ مقدمۃ۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس مختصر رسالہ یعنی تلخیص المفتاح میں ایک مقدمہ اور تین فن ذکر کئے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان چاروں کے درمیان وجہ حصر بیان کی ہے لیکن اس وجہ حصر پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف رحمہ اللہ نے جس طرح مذکورہ چار چیزوں کو ذکر کیا ہے اسی طرح خطبہ بھی ذکر کیا ہے۔ لہٰذا شارح پر لازم تھا کہ وہ اس وجہ حصر میں خطبہ بھی شامل فرمائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس مختصر میں ان چیزوں کو ترتیب دیا ہے جو فی الجملہ مقصود ہوں۔ خواہ مقصود بالذات ہوں خواہ مقصود بالتبع ہوں پس فنونِ ثلاثہ تو مقصود بالذات ہیں اور مقدمہ مقصود بالتبع ہے اور رہا خطبہ تو وہ ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے لہٰذا اس مختصر رسالے سے خطبہ

خارج ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو شارح ؒ نے چار چیزوں کے درمیان وجہ حصر بیان کی ہے اور خطبہ کو وجہ حصر میں شامل نہیں کیا ہے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ میں جو امور مذکور ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں۔ یا تو وہ امور فن بلاغت اور اس کے توابع میں مقصود بالذات ہوں گے یا نہیں۔ اگر ثانی ہے تو وہ مقدمہ ہے کیونکہ مقدمہ مقصود بالتبع ہوتا ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ اور اگر اول ہے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی غرض معنی مراد کو ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہوگا یا اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوگا یا دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی بلکہ تحسین اور تزیین مقصود ہوگی۔ اگر اول ہے تو فن اول ہے اور اگر ثانی ہے تو فن ثانی ہے اور اگر ثالث ہے تو فن ثالث ہے۔ وجعل الخاتمۃ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ کو فنون ثلاثہ اور مقدمہ میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ خاتمہ بھی اس کتاب کا ایک جزء ہے لہذا وجہ حصر بیان کرتے ہوئے شارح کو خاتمہ کا تذکرہ بھی کرنا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث کا جز ہے اور فن ثالث میں داخل ہے کتاب کا جز نہیں ہے اور رہا ان لوگوں کا قول جنھوں نے خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کیا ہے تو یہ ان کا وہم ہے انشاءاللہ اسکو خاتمہ کے شروع میں ذکر کریں گے۔ بہرحال خاتمہ جب فن ثالث کا جزء ہے اور اس سے خارج نہیں ہے تو خاتمہ کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ولما انجر کلامہ الخ سے بھی ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف رح نے لفظ مقدمہ کو تو نکرہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے "مقدمۃ" اور فنون ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے "الفن الاول، الفن الثانی، الفن الثالث" مناسب تو یہ تھا کہ چاروں کو معرفہ ذکر کیا جاتا یا چاروں کو نکرہ ذکر کیا جاتا۔ بعض کو معرفہ اور بعض کو نکرہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسماء کے اندر اصل تو تنکیر ہے لیکن اگر کسی اسم کو معرفہ لانے کا مقتضی موجود ہو تو اس اسم کو معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً اگر کسی اسم کا ایک جگہ ذکر کیا گیا اور پھر اس کے بعد دوبارہ اس اسم کو ذکر کرنا ہے تو اب اس کو الف لام عہد خارجی کے ساتھ معرفہ لایا جائے گا کیونکہ الف لام عہد خارجی کے ذریعے اس کے مدخول کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اس اشارہ کے لئے ضروری ہے کہ سابق میں اس کا ذکر ہو چکا ہو۔ الحاصل اگر کسی اسم کا سابق میں ذکر ہو چکا ہو تو اس کو معرفہ لایا جائے گا اور اگر سابق میں ذکر نہ ہوا ہو تو مقتضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو نکرہ لایا جائے گا۔ پس مقدمہ کا ذکر چونکہ اس سے پہلے نہیں ہوا ہے اسلئے مقتضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا گیا۔ اور الفن الاول الفن الثانی، الفن الثالث کہنے سے پہلے چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ تقدیرًا ہوا ہے اسلئے فنون ثلاثہ کو اپنے اپنے مقام پر معرفہ ذکر کیا گیا ہے نکرہ ذکر نہیں کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ فنون ثلاثہ کا ذکر کہاں ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدمہ کے بالکل آخر میں اور "الفن الاول علم المعانی" کی سرخی سے کچھ پہلے یہ عبارت ہے "ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی وما یحترز بہ عن التعقید المعنوی علم البیان وما یعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع۔ اور ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی سے مراد فن اول ہے اور ما یحترز بہ عن التعقید المعنوی سے مراد فن ثانی ہے اور ما یعرف بہ وجوہ التحسین سے مراد فن ثالث ہے شارح کہتے ہیں کہ لوگوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ "مقدمۃ" کی تنوین کیسی ہے تعظیم کے لئے ہے

یا تقلیل کے لئے ہے چنانچہ جن حضرات کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ کثیر النفع ہے تو انھوں نے اس کو تعظیم کے لئے قرار دیدیا۔ اور جن کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ اپنے حجم میں بہت کم ہے تو انھوں نے کہدیا کہ یہ تنوین تقلیل کے لئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ایسی بحث ہے جس کا کوئی معتدبہ فائدہ نہیں ہے لہٰذا طلبہ اور علماء اپنے عزیز اوقات کو اس طرح کی لایعنی بحثوں میں صرف کریں۔

وَالْمُقَدَّمَةُ مَاخُوْذَةٌ مِنْ مُقَدَّمَةِ الْجَيْشِ لِلْجَمَاعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِنْهَا مِنْ قَدَّمَ بِمَعْنَى تَقَدَّمَ يُقَالُ مُقَدَّمَةُ الْعِلْمِ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوْعُ فِيْ مَسَائِلِهِ وَمُقَدَّمَةُ الْكِتَابِ لِطَائِفَةٍ مِنْ كَلَامِهِ قُدِّمَتْ أَمَامَ الْمَقْصُوْدِ لِارْتِبَاطٍ لَهُ بِهَا وَانْتِفَاعٍ بِهَا فِيْهِ وَهِيَ هٰهُنَا لِبَيَانِ مَعْنَى الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَانْحِصَارِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ فِيْ عِلْمَيِ الْمَعَانِيْ وَالْبَيَانِ وَمَا يُلَائِمُ ذٰلِكَ وَلَا يَخْفٰى وَجْهُ ارْتِبَاطِ الْمَقَاصِدِ بِذٰلِكَ وَالْفَرْقُ بَيْنَ مُقَدَّمَةِ الْعِلْمِ وَمُقَدَّمَةِ الْكِتَابِ مِمَّا خَفِيَ عَلٰى كَثِيْرٍ مِنَ النَّاسِ

ترجمہ اور مقدمہ اس مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے جو لشکر میں سے آگے آگے رہنے والی جماعت کے لئے (موضوع) ہے قدّم بمعنی تقدم سے مشتق ہے مقدمۃ العلم ان چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جن پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو اور مقدمۃ الکتاب کتاب کے کلام کا وہ ٹکڑا ہے جو مقصود سے پہلے لایا گیا ہو تاکہ اس کے ساتھ مقصود مرتبط ہو جائے اور اس کے ذریعہ مقصود میں نفع حاصل ہو اور مقدمہ اس جگہ فصاحت اور بلاغت کے معنی اور علم بلاغت کو علم معانی، بیان اور اس کے مناسب میں منحصر کرنے کو بیان کرنے کے لئے ہے اور ان چیزوں کے ساتھ مقاصد کو مربوط کرنے کی وجہ مخفی نہیں ہے اور مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں پر پوشیدہ ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں مقدمہ، مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمۃ الجیش لشکر کا وہ حصہ اور وہ جماعت ہے جو لشکر کے آگے آگے چلے پس جس طرح مقدمۃ الجیش لشکر کے آگے رہتا ہے اسی طرح مقدمۂ کتاب بھی کتاب سے پہلے اور آگے ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے اس مقدمہ کو مقدمۃ الجیش سے ماخوذ قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ قدّم بمعنی تقدم سے مشتق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقدمہ بکسر الدال اور بفتح الدال دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ پہلی صورت میں اس کا مشتق منہ وہ قدّم بھی ہو سکتا ہے جو تقدم لازم کے معنی میں ہے جیسے "لا تقدموا بین یدی اللہ و رسولہ" میں تقدموا، تتقدموا کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ وہ امور جو مقدمہ میں مذکور ہیں استحقاق تقدم کی وجہ سے بذاتِ خود مقدم ہیں۔ اور قدّم متعدی سے بھی مشتق ہو سکتا

ہے. اس صورت میں مطلب ہوگا کہ مقدمہ اپنے جاننے والے کو اس پر مقدم کرنے والا ہے جو اس کو نہیں جانتا ہے یعنی اگر کسی نے مقدمۃ الکتاب کو جان لینے کے بعد کتاب شروع کی تو اس کتاب کے پڑھنے میں جس قدر بصیرت اس کو حاصل ہوگی نہ جاننے والے کو اس قدر بصیرت حاصل نہ ہوگی۔ دوسری صورت میں اس کا مشتق منہ صرف قدم متعدی ہوگا اور معنی ہوں گے آگے کیا ہوا. پس مصنف کتاب مقدمہ کتاب کو چونکہ کتاب سے مقدم ذکر کرتا ہے اس لئے اسکو مقدمہ کہا گیا۔ شارح نے مقدمہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مقدمۃ العلم (۲) مقدمۃ الکتاب ـ مقدمۃ العلم ان امور ثلثہ (تعریف، موضوع، غایت) کو کہتے ہیں جن پر اس علم کے مسائل کا سمجھنا علی وجہ البصیرت موقوف ہو. اور مقدمۃ الکتاب اس کلام کے ٹکڑے کا نام ہے جو کلام کتاب میں مذکور ہو اور اس ٹکڑے کو مقصود یعنی کتاب کے اصل مضامین سے پہلے اس لئے لایا گیا ہو تاکہ اس ٹکڑے کے ساتھ مقصود مرتبط ہو جائے اور اس ٹکڑے کے ذریعہ مقصود سے نفع بھی اٹھایا جائے. مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں انتفاع بہا فیہ کا ارتباط لہا پر عطف، عطف علت علی المعلول کے قبیل سے ہے کیونکہ اس طائفہ سے نفع اٹھانا ہی ارتباط کی علت ہے. شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کا جو مقدمہ ہے اس میں فصاحت وبلاغت کے معنی بیان کئے گئے ہیں اور علم بلاغت کو علم معانی، علم بیان اور اس کے مناسب یعنی علم بدیع میں منحصر کرنے کو بیان کیا گیا ہے. شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ میں جو امور مذکور ہیں ان کے ساتھ مقاصد یعنی اصل مضامین کے ساتھ ارتباط کی وجہ تو کسی پر مخفی نہیں ہے کیونکہ مقدمہ میں جن امور کو اجمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے انھیں کو تفصیل کے ساتھ اصل کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اور تفصیل کا اجمال کے ساتھ مرتبط ہونا اظہر من الشمس ہے. شارح نے وجہ ارتباط المقاصد میں ارتباط کا لفظ ذکر فرماکر اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ مقدمہ سے مقدمۃ الکتاب مراد ہے نہ کہ مقدمۃ العلم کیونکہ مقدمۃ العلم میں علم کی تعریف، موضوع اور غایت مذکور ہوتی ہے اور اس مقدمہ میں مصنف نے معانی بیان اور بدیع کی غایات تو ذکر کی ہیں مگر تعریفات اور موضوعات کا ذکر نہیں کیا ہے لہذا یہ مقدمہ، مقدمہ کتاب تو ہو سکتا ہے مقدمۃ العلم نہیں ہو سکتا. شارح نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق اکثر لوگوں کو معلوم نہیں ہے. آپ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ذہن میں رکھیں کہ مقدمۃ العلم سے مراد تو معانی یعنی امور ثلثہ ہیں اور مقدمۃ الکتاب سے مراد الفاظ ہیں پس اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان تباین ہوگا۔

اَلْفَصَاحَۃُ هِیَ فِی الْاَصْلِ تُنْبِئُ عَنِ الْاِبَانَۃِ وَالظُّهُوْرِ یُوْصَفُ بِهَا الْمُفْرَدُ مِثْلُ کَلِمَۃٍ فَصِیْحَۃٍ وَالْکَلَامُ مِثْلُ کَلَامٍ فَصِیْحٍ وَقَصِیْدَۃٍ فَصِیْحَۃٍ قِیْلَ الْمُرَادُ بِالْکَلَامِ مَا لَیْسَ بِکَلِمَۃٍ لِیَعُمَّ الْمُرَکَّبَ الْاِسْنَادِیَّ وَغَیْرَہٗ فَاِنَّہٗ قَدْ یَکُوْنُ بَیْتٌ مِنَ الْقَصِیْدَۃِ غَیْرَ مُشْتَمِلٍ عَلٰی اِسْنَادٍ یَصِحُّ السُّکُوْتُ عَلَیْہِ مَعَ اَنَّہٗ یَتَّصِفُ بِالْفَصَاحَۃِ وَفِیْہِ نَظَرٌ لِاَنَّہٗ اِنَّمَا یَصِحُّ ذٰلِکَ لَوْ اَطْلَقُوْا عَلٰی مِثْلِ هٰذَا الْمُرَکَّبِ اَنَّہٗ کَلَامٌ فَصِیْحٌ وَلَمْ یُنْقَلْ عَنْهُمْ ذٰلِکَ وَاِتِّصَافُہٗ بِالْفَصَاحَۃِ یَجُوْزُ اَنْ

تَكُونَ بِاعْتِبَارِ فَصَاحَةِ الْمُفْرَدَاتِ عَلَى اَنَّ الْحَقَّ اَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْمُفْرَدِ لِاَنَّهُ يُقَالُ عَلٰى مَا يُقَابِلُ الْمُرَكَّبَ وَعَلٰى مَا يُقَابِلُ الْمُثَنّٰى وَالْمَجْمُوْعَ وَعَلٰى مَا يُقَابِلُ الْكَلَامَ وَمُقَابَلَتُهُ بِالْكَلَامِ هٰهُنَا قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَنَّهُ اُرِيْدَ بِهِ الْمَعْنَى الْاَخِيْرُ اَعْنِيْ مَا لَيْسَ بِكَلَامٍ وَ يُوْصَفُ بِهَا الْمُتَكَلِّمُ اَيْضًا يُقَالُ كَاتِبٌ فَصِيْحٌ وَشَاعِرٌ فَصِيْحٌ

ترجمہ

فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ مفرد کو متصف کیا جاتا ہے۔ جیسے کلمۃٌ فصیحۃٌ اور کلام کو جیسے کلامٌ فصیحٌ اور قصیدۃٌ فصیحۃٌ۔ کہا گیا ہے کہ کلام سے مراد وہ ہے جو کلمہ نہ ہو تاکہ مرکب اسنادی اور غیر اسنادی کو عام ہو جائے اسلئے کہ کبھی قصیدہ کا بیت ایسی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا جس پر سکوت صحیح ہو باوجودیکہ بیت فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ بات صحیح ہوتی اگر اہل عرب اس قسم کے مرکب پر یہ اطلاق کرتے کہ یہ کلام فصیح ہے حالانکہ ان سے یہ منقول نہیں ہے اور اس مرکب کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے ہو علاوہ ازیں حق بات یہ ہے کہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے کہ مفرد اس پر بھی بولا جاتا ہے جو مرکب کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو تثنیہ اور جمع کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو کلام کے مقابلہ میں ہو اور یہاں مفرد کا مقابلہ کلام کے ساتھ اس بات کا قرینہ ہے کہ مفرد سے معنی اخیر کا ارادہ کیا گیا ہے یعنی وہ جو کلام نہ ہو اور فصاحت کے ساتھ متکلم کو بھی متصف کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کاتبٌ فصیحٌ اور شاعرٌ فصیحٌ۔

تشریح

شارح نے کہا ہے کہ فصاحت کا لفظ لغت میں ابانت اور ظہور پر دلالت کرتا ہے۔ ابانت اور ظہور دونوں مترادف ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ شارح نے یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ فصاحت کے لغوی معنی ابانت اور ظہور کے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ شارح اس انداز بیان سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابانت اور ظہور فصاحت کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کے متعدد معنی ہیں اور وہ تمام کے تمام ظہور اور ابانت کو مستلزم ہیں مثلاً فصاحت کے ایک معنی ہیں زبان کا جاری ہونا۔ ایک معنی ہیں صبح کی روشنی کے اور ایک معنی ہیں جھاگ کا چلا جانا اور نکل جانا۔ ملاحظہ فرمائیے جب زبان جاری ہوگی تو الفاظ کا ظہور ہوگا۔ جب صبح روشن ہوگی تو روشنی کا ظہور ہوگا اور جب جھاگ چلا جائے گا اور نکل جائے گا تو اس کے نیچے کی چیز ظاہر ہو جائے گی۔ الحاصل ابانت وظہور فصاحت کے حقیقی اور لغوی معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کا لفظ ظہور اور ابانت پر دلالت التزامی کے طور پر دلالت کرتا ہے یعنی فصاحت کے جس قدر بھی معانی ہیں وہ سب ابانت اور ظہور کو مستلزم ہیں۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) فصاحتِ مفرد (۲) فصاحتِ کلام (۳) فصاحتِ متکلم یعنی فصاحت کے ساتھ مفرد بھی متصف ہوتا ہے اور فصاحت کا لفظ اس کی صفت واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کلمۃٌ فصیحۃٌ اور کلام بھی متصف ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کلامٌ فصیحٌ

اور قصیدۃ فصیحۃ۔ اور متکلم بھی متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کاتب فصیح اور شاعر فصیح
قیل المراد بالکلام الخ سے ماتن پر وارد کردہ ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے مگر شارح نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دیکر رد کیا ہے۔ ماتن پر اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ کلمہ اور کلام اور متکلم تینوں فصاحت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں مگر ایک چیز ایسی ہے جو نہ کلمہ ہے اور نہ کلام ہے اور نہ متکلم ہے یعنی مرکب ناقص، کلمہ تو اسلئے نہیں کہ کلمہ یعنی مفرد مرکب کے مقابلہ میں آتا ہے۔ اور کلام اس لئے نہیں کہ کلام مرکب تام ہوتا ہے اور متکلم نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ الحاصل ماتن رحہ نے مرکب ناقص کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے پس ماتن کا مرکب ناقص کے بارے میں سکوت اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مرکب ناقص فصیح نہ ہو حالانکہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے مرکب فصیحٌ اور قصیدہ کا ایک بیت جو ایسی اسناد پر مشتمل نہ ہو جس پر سکوت صحیح ہو اس کو بھی فصاحت کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے" بیتٌ مِنَ القصیدۃِ فصیحۃٌ۔ بہر حال مرکب ناقص جب فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو ماتن رحہ کو اس کا بھی ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ علامہ خلخالی اور زوزنی نے مصنف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مرکب ناقص کلام میں داخل ہے کیونکہ کلام سے مراد یہ ہے کہ وہ کلمہ نہ ہو یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام کہلائے گا پس مرکب ناقص بھی چونکہ کلمہ نہیں ہے اسلئے مرکب ناقص بھی کلام کے اندر داخل ہوگا اور کلام مرکب اسنادی (مرکب تام) اور مرکب غیر اسنادی (مرکب ناقص) دونوں کو شامل ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف پر مرکب ناقص کے ذکر نہ کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ لیکن علامہ تفتازانی نے اس جواب کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ مرکب ناقص کو کلام کے اندر داخل کرنے کے سلسلہ میں نظر اور اعتراض ہے اور نظر یہ ہے کہ مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا اس وقت درست ہوتا جب عرب والے مرکب ناقص کے فصیح ہونے کو بیان کرنے کے لئے یوں کہتے کہ یہ یعنی مرکب ناقص کلام فصیح ہے حالانکہ اہل عرب سے یہ بات منقول نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اہل عرب سے یہ تو منقول ہے کہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں مرکب فصیحٌ۔ لیکن ان سے یہ منقول نہیں ہے کہ وہ مرکب ناقص کو بھی کلام کہتے ہیں اور پھر کلام کے واسطہ سے اسکو فصاحت کے ساتھ متصف کرتے ہیں اور مرکب ناقص کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا نام بھی کلام ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب مرکب ناقص کلام میں داخل نہیں ہے تو مرکب ناقص کو فصاحت کے ساتھ کیونکر متصف کیا جاتا ہے درانحالیکہ مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ مرکب ناقص بہت ممکن ہے کہ مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے فصیح ہو۔ یعنی مرکب ناقص اسلئے فصیح ہو کہ اسکے کلمات اور مفردات فصیح ہیں اور کلام ہونے کی وجہ سے فصیح نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا باطل ہوگیا۔

علیٰ ان الحق الخ سے شارح تحقیقی جواب دینا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکب ناقص لذاتہ فصاحت کے ساتھ متصف ہے اور مفردات کے واسطہ سے متصف نہیں ہے جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ مرکب ناقص

مفرد کے اندر داخل ہے یعنی مرکب ناقص مفرد ہے اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے لہذا مفرد ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور مرکب ناقص مفرد میں اس لئے داخل ہے کہ مفرد، مرکب کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی مرکب نہیں ہے اور تثنیہ اور جمع کے مقابلے ...... میں بھی بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی تثنیہ اور جمع نہیں ہے اور کلام کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے یہ مفرد ہے یعنی کلام نہیں ہے۔ یہاں متن میں یہی آخری معنی مراد ہیں۔ مگر اس پر سوال ہوگا کہ جب مفرد چند معانی کے درمیان مشترک ہے اور مشترک سے کسی ایک معین معنی کا ارادہ کرنے کے لئے قرینہ ضروری ہے تو یہ معنی مراد لینے کے لئے یہاں کیا قرینہ ہے۔ اسی کے جواب میں شارح نے فرمایا ہے کہ متن میں مصنف نے مفرد کے مقابلہ میں کلام کو ذکر کیا ہے لہذا متن میں مفرد کے معنی ہونگے کہ وہ کلام نہیں ہے یعنی جو کلام نہ ہو وہ مفرد ہوگا اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ مرکب ناقص کلام نہیں ہوتا ہے لہذا مرکب ناقص مفرد ہوگا اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس مرکب ناقص بھی چونکہ مفرد ہے اسلئے وہ بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور جب مفرد کے ذکر سے مرکب ناقص کا ذکر ہوگیا تو مرکب ناقص کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔

وَالْبَلَاغَةُ وَهِيَ تُنْبِئُ عَنِ الْوُصُوْلِ وَالْاِنْتِهَاءِ يُوْصَفُ بِهَا الْاَخِيْرَانِ فَقَطْ اَیْ اَلْكَلَامُ وَالْمُتَكَلِّمُ دُوْنَ الْمُفْرَدِ اِذْ لَمْ يُسْمَعْ كَلِمَةٌ بَلِيْغَةٌ وَالتَّعْلِيْلُ بِاَنَّ الْبَلَاغَةَ اِنَّمَا هِيَ بِاعْتِبَارِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَهِيَ لَا تَتَحَقَّقُ فِي الْمُفْرَدِ وَهْمٌ لِاَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ بَلَاغَةِ الْكَلَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَاِنَّمَا قَسَّمَ كُلًّا مِّنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ اَوَّلًا لِتَعَذُّرِ جَمْعِ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ الْغَيْرِ الْمُشْتَرِكَةِ فِيْ اَمْرٍ يَعُمُّهَا فِيْ تَعْرِيْفٍ وَاحِدٍ وَهٰذَا كَمَا قَسَّمَ ابْنُ الْحَاجِبِ الْمُسْتَثْنٰى اِلٰى مُتَّصِلٍ وَمُنْقَطِعٍ ثُمَّ عَرَّفَ كُلًّا مِّنْهُمَا عَلٰى حِدَةٍ

ترجمہ اور بلاغت (کا لفظ) وصول اور انتہاء کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ فقط آخر کے دو کو متصف کیا جاتا ہے یعنی کلام اور متکلم کو نہ کہ مفرد کو اسلئے کہ کلمۃٌ بلیغۃٌ نہیں سنا گیا ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ بلاغت تو مطابقتِ مقتضیٔ حال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور وہ مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے وہم ہے اسلئے کہ مطابقت کا اعتبار صرف بلاغت کلام اور متکلم میں ہوتا ہے اور مصنف نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کی ہے کیونکہ تعریف واحد میں ایسے معانی مختلفہ کا جمع کرنا متعذر ہے جو معانی ایک ایسے امر میں شریک ہوں جو امر ان سب کو عام ہو۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابن حاجب نے مستثنیٰ کی متصل اور منقطع کی طرف تقسیم کی ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ لفظ بلاغت وصول اور انتہاء کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور بلاغت کی صرف دو قسمیں ہیں (۱) بلاغت کلام (۲) بلاغت متکلم۔ یعنی بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم تو متصف ہوتے ہیں لیکن مفرد متصف نہیں ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا ہے یعنی اگر بلاغت کے ساتھ کلمہ متصف ہوتا تو اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ کا استعمال ضرور سنا جاتا پس چونکہ یہ استعمال نہیں سنا گیا اس لئے کلمہ بلاغت کے ساتھ بھی متصف نہ ہوگا۔ مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مرکب ناقص اگر مفرد میں داخل ہے جیسا کہ شارح کی رائے ہے تو یہ استشہاد تام نہ ہوگا کیونکہ بلاغت کے ساتھ کلمہ کے متصف ہونے کو نہ سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بلاغت کے ساتھ مرکب ناقص کا متصف ہونا بھی نہ سنا گیا ہو اسلئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے " اذ لم یُسمع کلمۃ بلیغۃ ولا مرکب بلیغ " کہ نہ تو کلمہ بلیغۃ سنا گیا ہے اور نہ مرکب بلیغ سنا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح فرما چکے ہیں کہ کلمہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کلام نہ ہو اور جب کلمہ سے مراد مالیس بکلام ہے تو کلمہ مرکب ناقص کو بھی شامل ہوگا کیونکہ مرکب ناقص بھی کلام نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو لم یسمع کلمۃ بلیغۃ کے ذکر سے لامرکبٌ بلیغٌ کا ذکر بھی ہوگیا اور جب اس کا ذکر ہوگیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور اگر مرکب ناقص کو کلام میں داخل کر دیا جائے جیسا کہ خلخالی کی رائے ہے تو اس صورت میں شارح کے ذکر کردہ استشہاد پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرکب ناقص بھی کلام کیطرح بلاغت کے ساتھ متصف ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے بلاغت کے ساتھ مفرد کے متصف نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بلاغت نام ہے مطابقتِ مقتضیٰ حال کی رعایت کرنے کا اور یہ مطابقت مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے کیونکہ مطابقتِ مقتضیٰ حال ایسی خصوصیات کی رعایت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جو خصوصیات اصل مراد سے زائد ہوں یعنی پہلے اصل مراد حاصل ہو اور پھر ان خصوصیات کی رعایت ہو اور یہ بات وہاں پائی جا سکتی ہے جہاں اسنادِ مفید ہو اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مفرد میں یہ اسناد نہیں پائی جاتی ہے۔ پس جب مفرد میں مذکورہ اسناد نہیں پائی جاتی تو مفرد میں بلاغت کے معنی بھی متحقق نہ ہوں گے اور جب مفرد میں بلاغت کے معنی متحقق نہیں ہوتے تو بلاغت کے ساتھ مفرد بھی متصف نہ ہوگا۔ شارح نے اس علت کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفرد کے بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہونے کی یہ علت بیان کرنا وہم اور بے بنیاد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ نے بلاغت کے جو معنی (مطابقتِ مقتضیٰ حال) ذکر کئے ہیں یہ معنی تو صرف بلاغتِ کلام اور بلاغتِ متکلم کے ہیں بہت ممکن ہے کہ بلاغت کے دوسرے کوئی ایسے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس معنیٰ کے اعتبار سے مفرد کا بلاغت کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوگا۔

حاصل دلیل یہ ہے کہ یہ علت اس وقت تام ہوگی جبکہ بلاغت کے صرف وہی معنی ہوں جنکو آپ نے ذکر کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہوسکتا

ہے کہ بلاغت کے اس کے علاوہ دوسرے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس دوسرے معنی کے اعتبار سے مفرد کو بلاغت کے ساتھ متصف کیا جا سکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زیادہ بہتر بات وہی ہے جو میں نے بیان کی ہے کہ اہل عرب سے چونکہ کلمۃٌ بلیغۃٌ نہیں سنا گیا اسلئے کلمہ یعنی مفرد بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔

وانما قسم کلاً الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنفین کے یہاں یہ اصول ہے کہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جائے اور پھر اس کی تقسیم کی جائے جیسا کہ نحو کی کتابوں میں کلمہ اور کلام کی پہلے تعریف کی گئی ہے اور پھر ان کی تقسیم کی گئی ہے لیکن مصنفِ تلخیص نے اس اصول کو ترک کر دیا ہے چنانچہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف کئے بغیر پہلے ان کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف کے لئے ضروری ہے کہ معرَّف کے واسطے ایسا مفہوم کلی ہو جو معرَّف کے تمام افراد کو شامل ہو اور وہ تمام افراد اس مفہوم کلی میں شریک ہوں اور فصاحت کے لئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو فصاحت کے تمام افراد و اقسام کو شامل ہو متعذر ہے لہٰذا فصاحت کی تعریف کرنا بھی متعذر ہے اسی طرح بلاغت کے لئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو بلاغت کی دونوں قسموں کو شامل ہو ناممکن ہے لہٰذا بلاغت کی تعریف کرنا بھی ناممکن ہے اور جب ان دونوں کی تعریف ناممکن ہے تو مصنف نے ان کی تعریفات کو ترک کر دیا اور تقسیم کرنا شروع کر دی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے اسی عذر کی وجہ سے مستثنیٰ کی تعریف کئے بغیر متصل اور منقطع کی طرف اس کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

فَالْفَصَاحَةُ فِي الْمُفْرَدِ قَدَّمَ الْفَصَاحَةَ عَلَى الْبَلَاغَةِ لِتَوَقُّفِ مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ لِكَوْنِهَا مَاخُوْذَةً فِي تَعْرِيْفِهَا ثُمَّ قَدَّمَ فَصَاحَةَ الْمُفْرَدِ عَلَى فَصَاحَةِ الْكَلَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ لِتَوَقُّفِهِمَا عَلَيْهَا خُلُوْصُهُ اَيْ خُلُوْصُ الْمُفْرَدِ مِنْ تَنَافُرِ الْحُرُوْفِ وَالْغَرَابَةِ وَمُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ اللُّغَوِيِّ اَيِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنْ اِسْتِقْرَاءِ اللُّغَةِ وَتَفْسِيْرُ الْفَصَاحَةِ بِالْخُلُوْصِ لَا يَخْلُوْ عَنْ تَسَامُحٍ۔

ترجمہ پس فصاحت فی المفرد، مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیا ہے کیونکہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے پھر فصاحتِ مفرد کو فصاحتِ کلام اور متکلم پر مقدم کیا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں فصاحتِ مفرد پر موقوف ہیں اور اس کا خالی ہونا یعنی مفرد کا خالی ہونا تنافر حروف، غرابت اور مخالفتِ قیاسِ لغوی سے یعنی اس قیاس سے جو نکالا گیا ہو لغت کے تتبع سے اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا چشم پوشی سے خالی نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ فصاحت کی تینوں قسموں کو بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں لہذا فالفصاحۃ کا فار تفصیلیہ ہوگا یا تفسیریہ ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر کیوں مقدم کیا ہے یعنی فصاحت کی اقسام ثلثہ کی تعریفات پہلے کیوں ذکر کی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر اسلئے موقوف ہے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ اور ملحوظ ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف ہے" مطابقت کلام لمقتضی الحال مع فصاحتہ " پس جب بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے تو بلاغت کی تعریف کا سمجھنا یقیناً فصاحت کے سمجھنے پر موقوف ہوگا اور فصاحت کا سمجھنا اس کے لئے موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ چونکہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف رح نے فصاحت کو مقدم کیا یعنی اس کی اقسام ثلثہ کی تعریفات پہلے ذکر کیں اور بلاغت کی اقسام کو بعد میں ذکر کیا۔ رہی یہ بات کہ فصاحتِ مفرد کو فصاحتِ کلام اور فصاحتِ متکلم پر کیوں مقدم کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحتِ کلام اور فصاحت متکلم دونوں فصاحتِ مفرد پر موقوف ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ فصاحتِ کلام فصاحتِ مفرد پر بلا واسطہ موقوف ہے اور فصاحتِ متکلم فصاحتِ مفرد پر فصاحتِ کلام کے واسطہ سے موقوف ہے الغرض فصاحت مفرد موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کی فصاحت موقوف ہے اور موقوف علیہ چونکہ مقدم ہوتا ہے اسلئے مصنف نے فصاحتِ مفرد کو ان دونوں کی فصاحت پر مقدم کیا ہے۔ مصنف نے فصاحتِ مفرد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحتِ مفرد یہ ہے کہ مفرد میں نہ تو تنافر حروف ہو نہ غرابت ہو اور نہ مخالفتِ قیاس لغوی ہو اور ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ مفرد کے لئے تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) مادہ یعنی اس کے حروف (۲) صورت یعنی اس کا صیغہ (۳) معنی پر اس کی دلالت پس اگر مادہ میں کوئی عیب پایا گیا تو اس کو تنافر حروف کہا جاتا ہے۔ اور اگر صورت یعنی صیغہ میں کوئی عیب ہو تو اس کو غرابت کہتے ہیں اور اگر دلالت علی المعنیٰ میں کوئی عیب ہو تو اسکو مخالفت قیاس لغوی کہا جاتا ہے۔ شارح نے المستنبط من استقراء اللغۃ کے ساتھ تفسیر کرکے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس لغوی سے مراد وہ قیاس نہیں ہے جو لغت میں ہوتا ہے یعنی ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ لاحق کرنا ایسے جامع کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان ہو جیسے نبیذ تمر کو جامع اسکار (نشہ) کی وجہ سے حرام ہونے میں خمر کے ساتھ لاحق کر دیا جائے بلکہ یہاں وہ قیاس مراد ہے جس کا منشار کلماتِ لغویہ کا تتبع ہو یعنی قیاس صرفی مثلاً کلماتِ لغت کا تتبع کرنے کے بعد صرفیوں نے یہ اصول مقرر کیا کہ جب بھی یار یا واؤ متحرک ہو اور اس کا ماقبل مفتوح ہو تو اس یار اور واؤ کو الف سے بدل دیا جائیگا۔ لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب قیاس لغوی سے مراد قیاس صرفی ہے تو مصنف نے لغوی کیوں فرمایا۔ صرفی کا لفظ ہی ذکر کر دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رح نے لغوی کا لفظ ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس صرفی کا منشار کلمات لغت کا تتبع اور تجسس ہے اگر لغوی کا لفظ مذکور نہ ہوتا تو اس طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے لغوی کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ خلوص کے ساتھ فصاحت کی تعریف کرنے میں ایک گونہ تسامح ہے وہ یہ کہ فصاحت وجودی ہے اور خلوص جس کے معنی تنافر وغیرہ کے نہ ہونے کے ہیں عدمی ہے اور عدمی چیز کے ساتھ وجودی کی تعریف کرنا مناسب نہیں

سمجھا جاتا ہے پس فصاحت کی تعریف میں خلوص کے لفظ کا ذکر کرنا غیر مناسب ہے اور غیر مناسب کام کے ارتکاب ہی کو تسامح کہتے ہیں لہذا فصاحت کی تعریف تسامح سے خالی نہیں ہے۔

فَالتَّنَافُرُ وَصْفٌ فِي الْكَلِمَةِ تُوْجِبُ ثِقْلَهَا عَلَى اللِّسَانِ وَعُسْرَ النُّطْقِ بِهَا نَحْوُ مُسْتَشْزِرَاتٍ فِي قَوْلِ اِمْرِءِ الْقَيْسِ شَعْرٌ غَدَائِرُهُ أَيْ ذَوَائِبُهُ جَمْعُ غَدِيْرَةٍ وَالضَّمِيْرُ عَائِدٌ إِلَى الْفَرْعِ مُسْتَشْزِرَاتٌ أَيْ مُرْتَفِعَاتٌ أَوْ مَرْفُوْعَاتٌ يُقَالُ اِسْتَشْزَرَهُ أَيْ رَفَعَهُ وَاسْتَشْزَرَ أَيْ اِرْتَفَعَ إِلَى الْعُلَى ؛ تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُثَنًّى وَمُرْسَلٍ ؛ تَضِلُّ أَيْ تَغِيْبُ وَالْعِقَاصُ جَمْعُ عَقِيْصَةٍ وَهِيَ الْخُصْلَةُ الْمَجْمُوْعَةُ مِنَ الشَّعْرِ وَالْمُثَنَّى الْمَفْتُوْلُ وَالْمُرْسَلُ خِلَافُ الْمُثَنَّى يَعْنِيْ إِنَّ ذَوَائِبَهُ مَشْدُوْدَةٌ عَلَى الرَّأْسِ بِخُيُوْطٍ وَإِنَّ شَعْرَهُ يَنْقَسِمُ إِلَى عِقَاصٍ وَمُثَنًّى وَمُرْسَلٍ وَالْأَوَّلُ يَغِيْبُ فِي الْأَخِيْرَيْنِ وَالْغَرْضُ بَيَانُ كَثْرَةِ الشَّعْرِ۔

ترجمہ پس تنافر کلمہ میں ایک ایسا وصف ہے جو زبان پر کلمہ کے ثقل اور اس کے تلفظ کی دشواری کو ثابت کرتا ہے جیسے امراء القیس کے قول میں مستشزرات ہے۔ (شعر) اس کے گیسو یعنی اس کی پیشانی کے بال۔ جمع ہے غدیرۃ کی اور ضمیر فرع کی طرف راجع ہے، اٹھے ہوئے ہیں یعنی مرتفعات یا مرفوعات کہا جاتا ہے استشزرہٗ یعنی اٹھا دیا اس کو اور استشزر بلند ہو گیا، بلندی کی طرف چھپ جاتا ہے عقاص مثنی اور مرسل میں۔ تضل یعنی تغیب اور عقاص عقیصۃ کی جمع ہے اور وہ دھاگے سے بندھے ہوئے بالوں کا ایک حصہ ہے اور مثنی بٹے ہوئے بال، اور مرسل خلاف مثنی۔ یعنی اس کے بال سر پر دھاگے سے بندھے ہوئے ہیں۔ اور اس کے بال عقاص، مثنی اور مرسل کی طرف منقسم ہیں اور اول چھپ جاتا ہے اخیرین میں۔ اور مقصد بالوں کی زیادتی بیان کرنا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ تنافر کلمہ میں ایک ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے کلمہ کا تلفظ زبان پر دشوار ہو جاتا ہے اور سلاست فوت ہو جاتی ہے جیسے امراء القیس کے اس شعر میں مستشزرات ہے کہ زبان پر اس کا تلفظ دشوار ہے اور اسکے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے ؎ غدائرہ مستشزرات الی العلی ؛ تضل العقاص فی مثنی و مرسل۔ اور اس سے پہلے یہ شعر ہے ؎ فرع یزین المتن اسود فاحم ؛ اثیث کقنو النخلۃ المتعثکل۔ غدائر۔ غدیرۃ کی جمع ہے کمر کی طرف لٹکے ہوئے بال۔ مستشزرات زاء کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے کیونکہ استشزر لازم اور متعدی دونوں طرح آیا ہے۔ لازم ہونے کی صورت میں استشزر کے معنی ہونگے ارتفع بلند ہو گیا اور مستشزرات زاء کے کسرہ کیساتھ ہو گا اور اسکے معنی ہونگے مرتفعات اور متعدی ہونے کی صورت میں استشزر کے معنی ہونگے رفع بلند کر دیا۔ اور مستشزرات زاء کے فتحہ کے ساتھ ہو گا اور معنی ہونگے مرفوعات۔ عُلیٰ، علیا کی جمع ہے معنی ہیں بلندیاں

یعنی آسمانوں کی جہت۔ تضل کے معنی ہیں تغیب اور یہ ماخوذ ہے ضلال بمعنی غیاب سے عقاص، عقیصۃ کی جمع ہے دھاگے سے بندھے ہوئے بال۔ مثنیٰ، بٹے ہوئے بال اور مرسل بغیر بٹے ہوئے بال۔ فرع مطلقاً بالوں کو کہا جاتا ہے۔ جو غدائر، مثنیٰ، مرسل سب پر صادق آتا ہے غدائرہ میں ضمیر کا مرجع یہی فرع ہے اور غدائر کی اضافت اضافت جزی الی الکلی کے قبیل سے ہے۔ متن، کمر اور یزین کا مفعول ہے۔ یزین زینت سے مضارع معروف ہے۔ اسود فاحم زیادہ کالا سیاہی میں کوئلہ کی طرح اثیث، کثیر۔ قنو، کھجور کا گچھہ۔ متعثکل بہت زیادہ ٹہنیوں والا۔ ترجمہ یہ ہے فرع یعنی بال جو بہت کالے ہیں اور بہت زیادہ شاخوں والی کھجور کے گچھے کیطرح کثیر ہیں کمر کو آراستہ کرتے ہیں فرع کے گیسو یعنی جو بال کمر پر لٹکے ہوئے ہیں بلندیوں کی طرف بلند ہیں عقاص، مثنیٰ اور مرسل میں چھپ جاتا ہے۔ شاعر اپنے ان اشعار میں محبوبہ کے بالوں کی کثرت اور زیادتی کو بیان کرنا چاہتا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ محبوبہ کے سر پر اس قدر بال ہیں کہ ان کو عقاص، مثنیٰ، مرسل تین قسموں پر تقسیم کر دیا گیا ہے اور عقاص، مثنیٰ اور مرسل میں غائب ہیں۔ بعض لوگوں نے غدائرہا پڑھا ہے اور مرجع محبوبہ کو قرار دیا ہے۔ الحاصل اس شعر میں مستشزرات کا تلفظ چونکہ زبان پر دشوار ہے اور اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے مستشزرات تنافر حروف پر مشتمل ہوگا اسی طرح لفظ الہعخع (وہ سبزہ جسے اونٹ چرتے ہیں) میں تنافر ہے۔ اردو زبان میں تنافر کی مثال ڈپٹنٹ (چھیڑ یا دوڑ) ہے۔ سودا کا شعر ہے

ہ وہم آسا ہے اس پری وش کی ؛ شرق سے تا بغرب اک ڈپٹنٹ۔ یعنی اس پری جیسے چہرے والی کی ایک دوڑ مشرق سے مغرب تک وہم کی مانند ہے۔

وَالضَّابِطَةُ هٰهُنَا اَنَّ كُلَّ مَا يَعُدُّهُ الذَّوْقُ الصَّحِيْحُ ثَقِيْلًا مُتَعَسِّرَ النُّطْقِ فَهُوَ مُتَنَافِرٌ سَوَاءٌ كَانَ مِنْ قُرْبِ الْمَخَارِجِ اَوْ بُعْدِهَا اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهِ ابْنُ الْاَثِيْرِ فِي الْمَثَلِ السَّائِرِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ مَنْشَأَ الثِّقْلِ فِي مُسْتَشْزِرَاتٍ هُوَ تَوَسُّطُ الشِّيْنِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِيْ هِيَ مِنَ الْمَهْمُوْسَةِ الرِّخْوَةِ بَيْنَ التَّاءِ الَّتِيْ مِنَ الْمَهْمُوْسَةِ الشَّدِيْدَةِ وَالزَّاءِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِيْ هِيَ مِنَ الْمَجْهُوْرَةِ وَلَوْ قَالَ مُسْتَشْرِفٌ لَزَالَ ذٰلِكَ الثِّقْلُ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الرَّاءَ الْمُهْمَلَةَ اَيْضًا مِنَ الْمَجْهُوْرَةِ۔

ترجمہ اور ضابطہ اس جگہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو ذوق صحیح ثقیل اور تلفظ میں دشوار سمجھے وہ متنافر ہے خواہ قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بُعد مخارج کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے اس بنا پر جو ابن الاثیر نے مثل السائر میں تصریح کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مستشزرات میں ثقل کا منشا اس شین معجمہ کا جو مہموسہ رخوہ میں سے ہے درمیان میں آنا ہے اس تار کے جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زار معجمہ کے درمیان جو مجہورہ میں سے

ہے اور اگر شاعر مستشرف کہتا تو یہ ثقل زائل ہوجاتا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ راء مہملہ بھی مجہورہ میں سے ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رح فرماتے ہیں کہ تنافر کی تفسیر میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں مگر ان میں کوئی بھی قابل اعتماد نہیں ہے اسلئے ہم ایک قابل اعتماد ضابطہ جس کو علامہ ابن الاثیر نے اپنی کتاب مثل السائر میں بیان کیا ہے ذکر کرتے ہیں۔ ضابطہ یہ ہے کہ ذوقِ سلیم جس کلمہ کے تلفظ کو ثقیل اور دشوار قرار دے وہ کلمہ متنافر ہوگا خواہ یہ ثقل ایسے حروف کے جمع ہونے سے ہو جن کے مخارج قریب قریب ہیں یا بعید المخارج حروف کے جمع ہونے سے ہو یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو۔ ذوق اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعے کلام کے لطائف اور اس کے وجوہ تحسین کا ادراک کیا جائے۔ شارح رح فرماتے ہیں کہ علامہ خلخالی کے خیال کے مطابق مستشزرات میں ثقل کا سبب یہ ہے کہ شین حروف مہموسہ رخوہ میں سے ہے یعنی شین میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) ہمس یعنی حرف کو صوت ضعیف سے ادا کرنا (۲) رخاوت یعنی حرف کو ایسی کمزور آواز سے ادا کرنا کہ وہ آواز مخرج میں بند نہ ہو۔ اسکے ایک طرف تو تاء ہے جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور ایک طرف زاء ہے جو مجہورہ میں سے ہے پس اس کلمہ میں متضاد صفات (ہمس، جہر، شدت، رخاوت) جمع ہوگئیں اور صفات متضادہ کا جمع ہونا ثقل کا باعث ہے لہذا یہ کلمہ متنافر ہوگا۔ خلخالی کہتے ہیں کہ اگر شاعر مستشزرات کی جگہ مستشرف کہدیتا تو یہ ثقل زائل ہوجاتا اور تنافر کا عیب پیدا نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مستشرف کا لفظ اصل مادہ کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کردیا گیا ہے ورنہ وزن کی رعایت کرتے ہوئے مستشرفات ذکر کرنا مناسب تھا علامہ تفتازانی رح نے خلخالی کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ قول محلِ نظر ہے کیونکہ جس طرح زاء حروف مجہورہ میں سے ہے اسی طرح راء بھی حروف مجہورہ میں سے ہے۔

پس جو صفات مستشزرات میں جمع تھیں وہ مستشرفات میں بھی جمع ہیں لہذا مذکورہ صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے اگر مستشزرات متنافر ہے تو ان صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے مستشرفات کو بھی متنافر ہونا چاہیئے تھا حالانکہ مستشرفات متنافر نہیں ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ تنافر کا سبب یہ نہیں ہے جو خلخالی نے بیان کیا ہے بلکہ تنافر کا سبب وہی ہے جو ضابطہ کے تحت ہم نے ذکر کیا ہے۔

وَقِيْلَ اِنَّ قُرْبَ الْمَخَارِجِ سَبَبٌ لِلثِّقْلِ الْمُخِلِّ بِالْفَصَاحَةِ وَاِنَّ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلَمْ اَعْهَدْ ثِقَلًا قَرِيْبًا مِنْ حَدِّ التَّنَافُرِ فَيُخِلُّ بِفَصَاحَةِ الْكَلِمَةِ لٰكِنَّ الْكَلَامَ الطَّوِيْلَ الْمُشْتَمِلَ عَلٰى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيْحَةٍ لَا يَخْرُجُ عَنِ الْفَصَاحَةِ كَمَا لَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ الطَّوِيْلُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰى كَلِمَةٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ عَنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَرَبِيًّا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ فَصَاحَةَ الْكَلِمَاتِ مَاْخُوْذَةٌ فِيْ تَعْرِيْفِ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِقَةٍ بَيْنَ طَوِيْلٍ وَقَصِيْرٍ عَلٰى اَنَّ هٰذَا الْقَائِلَ فَسَّرَ الْكَلَامَ بِمَا لَيْسَ بِكَلِمَةٍ وَالْقِيَاسُ عَلَى الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ ظَاهِرُ الْفَسَادِ وَلَوْ سُلِّمَ عَدَمُ خُرُوْجِ السُّوْرَةِ عَنِ الْفَصَاحَةِ فَمُجَرَّدُ اِشْتِمَالِ الْقُرْاٰنِ عَلٰى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيْحٍ بَلْ عَلٰى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيْحَةٍ

مِمَّا یَقُوْدُ اِلیٰ نِسْبَةِ الْجَهْلِ اَوِ الْعَجْزِ اِلَی اللّٰهِ تَعَالیٰ اللّٰهُ عَنْ ذٰلِکَ عُلُوًّا کَبِیْرًا۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ قرب مخارج ثقل کا سبب ہے جو فصاحت میں مخل ہے اور باری تعالیٰ کے قول "الم اعہد" میں بھی ثقل ہے جو تنافر کی حد اور کنارہ سے قریب ہے پس کلمہ کی فصاحت میں مخل ہوگا۔ لیکن کلام طویل جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوگا جیسا کہ کلام طویل جو غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہو عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کلمات کی فصاحت۔ فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے طویل اور قصیر کے درمیان فرق کئے بغیر علاوہ ازیں اس قائل نے کلام کی تفسیر مالیس بکلمۃ کے ساتھ کی ہے اور کلام عربی پر قیاس ظاہر الفساد ہے اور اگر فصاحت سے سورت کا عدم خروج تسلیم کر لیا جائے تو قرآن کا محض کلام غیر فصیح بلکہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف جہل یا عجز کی نسبت کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بالاتر ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ امام زوزنی کا خیال یہ ہے کہ قریب المخارج حروف کا جمع ہونا موجب ثقل اور سبب تنافر ہے اور مستشزرات کے حروف چونکہ متقاربۃ المخارج ہیں اسلئے اس میں بھی تنافر ہے اور یہ کلمہ متنافر ہے مگر امام زوزنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو قرآن پاک اپنے تمام اجزاء کے ساتھ فصیح نہ رہیگا کیونکہ الم اعہد ایسے حروف پر مشتمل ہے جو قریب المخارج ہیں چنانچہ ہمزہ اور ہاء کا مخرج اقصیٰ حلق ہے اور عین کا مخرج وسط حلق ہے پس اس کلمہ میں تنافر کی حد تک ثقل ہوگا اور اس ثقل کی وجہ سے یہ کلمہ غیر فصیح ہوگا اور جب یہ کلمہ غیر فصیح ہوگیا تو قرآن پاک کی وہ سورت جس میں یہ کلمہ واقع ہے وہ بھی غیر فصیح ہوگی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے۔ امام زوزنی نے لکن الکلام سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام طویل اگر کسی کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ کلام طویل کسی غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے مثلاً قرآن پاک کے بارے میں فرمایا گیا ہے "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" یعنی قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا ہے حالانکہ قرآن میں بعض کلمات غیر عربی ہیں جیسے قسطاس (ترازو) سجل (رجسٹر) مشکات (طاق) اسی طرح ابراہیم وغیرہ بعض انبیاء کے اسماء بھی غیر عربی ہیں۔ پس جس طرح قرآن پاک ان غیر عربی کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی ہونے سے خارج نہیں ہوا اسی طرح غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصیح ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ امام زوزنی کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قول محل نظر ہے اسلئے کہ صاحب قیل نے دو دعوے کئے ہیں:۔ ایک تو یہ کہ کلام طویل کسی ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کیا ہے۔ پہلا دعویٰ تو اسلئے مردود ہے کہ کلام کی فصاحت کی تعریف میں کلمات کی فصاحت معتبر ہے یعنی کسی کلام کے فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے تمام کلمات فصیح ہوں کلام خواہ طویل ہو خواہ قصیر ہو پس اگر کسی کلام کا ایک کلمہ بھی غیر فصیح ہوا تو پورا کلام غیر فصیح ہو جائے گا کیونکہ انتفاء جزء سے انتفاء کل ہو جاتا ہے

الغرض صاحب قیل کا یہ دعوی کہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے باطل اور مردود ہے۔ علی ان ہذا القائل سے شارح علیہ الرحمۃ الزامی جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب قیل امام زوزنی کے مذہب پر فصاحت کلام میں فصاحت کلمات کا دخل زیادہ ہے کیونکہ امام زوزنی نے سابق میں کلام کی تفسیر کی ہے مالیس بکلمۃ، یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام ہوگا پس ان کے نزدیک مرکب تام اور مرکب ناقص دونوں کلام ہوں گے اور فصاحت کلام کے لئے بالاجماع فصاحتِ کلمات شرط ہے لہذا فصاحتِ کلمات جسطرح مرکب تام کی تعریف میں داخل ہے اسی طرح مرکب ناقص کی تعریف میں بھی داخل ہوگی پس کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جسطرح مرکب تام غیر فصیح ہوگا اسی طرح مرکب ناقص بھی غیر فصیح ہوگا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ امام زوزنی کے مذہب پر کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دو جگہ فساد آیا ایک مرکب تام میں اور ایک مرکب ناقص میں۔ اور شارح کی تفسیر کے مطابق چونکہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے فصاحت کلمات صرف مرکب تام کی تعریف میں داخل ہوگی اور کلام کے غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے صرف مرکب تام غیر فصیح ہوگا اور صرف اسی میں فساد پیدا ہوگا۔ حاصل یہ کہ کلام کے کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے امام زوزنی کی تفسیر کے مطابق فساد زیادہ پیدا ہوگا کہ مرکب تام میں بھی فساد ہوگا اور مرکب ناقص میں بھی اور شارح کی تفسیر کے مطابق صرف مرکب تام میں فساد آئے گا۔

والقیاس علی الکلام العربی سے دوسرے دعوی کو رد کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا ظاہر الفساد ہے کیوں کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے اور قیاس مع الفارق اسلئے ہے کہ فصاحتِ کلام میں اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا شرط ہے لیکن کلام عربی کے لئے اس کے تمام کلمات کا عربی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اکثر کلمات کا عربی ہونا بھی کافی ہے پس جب کلام فصیح اور کلام عربی کے درمیان فارق موجود ہے اور جامع موجود نہیں ہے تو کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ولو سلم الخ سے شارح کہتے ہیں کہ اگر علامہ زوزنی کا یہ دعویٰ تسلیم کرلیا جائے کہ سورت کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوگی تو اس صورت میں دوسری خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ باری تعالیٰ کو اس کلمہ غیر فصیحہ کا علم تھا یا نہیں اگر علم نہیں تھا تو باری تعالیٰ کی طرف جہل کو منسوب کرنا لازم آئیگا اور اگر علم تھا لیکن یہ علم نہیں تھا کہ فصیح غیر فصیح سے اولیٰ ہوتا ہے تو بھی جہل کو منسوب کرنا لازم آئیگا اور اگر یہ بھی علم تھا مگر غیر فصیح کی جگہ کلمہ فصیحہ لانے پر قدرت نہیں تھی تو باری تعالیٰ کی طرف عجز کو منسوب کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ باری تعالیٰ جہل اور عجز سے منزہ ہیں۔

وَالْغَرَابَةُ كَوْنُ الْكَلِمَةِ وَحْشِيَّةً غَيْرَ ظَاهِرَةِ الْمَعْنَى وَلَا مَانُوْسَةَ الْاِسْتِعْمَالِ نَحْوُ مُسَرَّجٍ فِيْ قَوْلِ ابْنِ الْعَجَّاجِ شِعْرٌ وَمُقْلَةً وَحَاجِبًا مُزَجَّجًا ۞ اَيْ مُدَقَّقًا مُطَوَّلًا وَفَاحِمًا اَيْ شَعْرًا اَسْوَدَ كَالْفَحْمِ وَمَرْسِنًا اَيْ اَنْفًا مُسَرَّجًا ۞ اَيْ كَالسَّيْفِ السُّرَيْجِيِّ فِي الدِّقَّةِ وَالْاِسْتِوَاءِ وَسُرَيْجٌ اِسْمُ قَيْنٍ

يُنْسَبُ اِلَيْهِ السُّيُوْفُ اَوْ كَالسِّرَاجِ فِى الْبَرِيْقِ وَاللَّمَعَانِ فَاِنْ قُلْتَ لِمَ لَمْ يَجْعَلُوْهُ اِسْمَ مَفْعُوْلٍ مِنْ سَرَّجَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ اَىْ بَهَّجَهٗ وَحَسَّنَهٗ قُلْتُ لِاِحْتِمَالِ اَنْ يَّكُوْنَ مُسْتَحْدِثًا وَمُوَلَّدًا مِنَ السِّرَاجِ اَوْ يَكُوْنَ مِنْ بَابِ الْغَرَابَةِ اَيْضًا

ترجمہ اور غرابت کلمہ کا وحشی، غیر ظاہر المعنی اور غیر مانوس الاستعمال ہونا ہے جیسے ابن العجاج کے قول میں مسرّج ہے۔ شعر اور آنکھ، اور باریک اور لمبی ابرو کو اور کوئلے کے مثل سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پن میں سریجی تلوار کی طرح ہے اور سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب کی جاتی ہیں۔ یا چمک دمک میں چراغ کی طرح ہے۔ پس اگر تو کہے کہ مسرّج کو سرّج اللہ وجہہ (بہجہ وحسنہ) سے اسم مفعول کیوں نہ بنادیا تو میں جواب دونگا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ گھڑا ہوا ہو سراج سے یا یہ بھی باب غرابت سے ہو۔

تشریح دوسرا عیب جس کی وجہ سے مفرد فصاحت سے خارج ہو جاتا ہے غرابت ہے اور غرابت یہ ہے کہ کلمہ وحشی ہو یعنی اپنے معنی موضوع لہ پر ظاہر الدلالت نہ ہو یا مانوس الاستعمال نہ ہو۔ شارح نے غرابت کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ کے معنی ظاہر نہ ہوں یعنی بآسانی اس کلمہ سے معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو بلکہ اس کے معنی معلوم کرنے کے لئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کو دیکھنا پڑتا ہو۔
جیسے تکأکأ بمعنی اجتمع اکٹھا ہوا اور الدھرس بمعنی مصیبت اور اردو زبان میں لفظ دِسْتا ہے کہ اہل علم نے بڑی تلاش اور جستجو کے بعد معلوم کیا ہے کہ پنجابی زبان میں اس کے معنی "نظر آتا ہے" کے ہیں جیسا کہ ایک اردو شاعر نے اپنے شعر میں اس لفظ کو ذکر کیا ہے۔ ؎

یہ دل تجھ مکھ کے کعبہ میں مجھے اسود حجر دِستا ÷ زنخداں میں ترے مجھ چاہ زمزم کا اثر دِستا

مصنف کتاب نے اس قسم کی مثال اگرچہ ذکر نہیں کی ہے لیکن خادم نے دوسری کتابوں سے لیکر اس قسم کی مثال بھی ذکر کردی ہے۔
دوم یہ کہ کلمہ غیر مانوس الاستعمال ہو یعنی خالص عرب کے یہاں کلمہ غیر مستعمل ہو اور جب کوئی کلمہ عرب العرباء کے نزدیک غیر مستعمل ہے تو اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ ابن العجاج کے قول میں لفظ مسرّج غیر مانوس الاستعمال ہونے کی وجہ سے غریب ہے، اور اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت ہے اس طور پر کہ مسرّج کے معنی سریجی تلوار کی طرح باریک اور سیدھی خوبصورت ستواں ناک کے ہیں۔ سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی تلواریں مشہور ہیں یا اس کے معنی چراغ کی طرح چمکدار ناک کے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ باریک سیدھی اور چمکدار ناک کے معنی میں کلمہ مسرّج چونکہ عربوں کے یہاں .... غیر مستعمل تھا اس لئے اس معنی میں استعمال کرنے کے لئے ایک دور کا سبب اختیار کرنا

پڑا اور یوں کہنا پڑا کہ شاعر محبوبہ کی ناک کو سریج نامی شخص کی تلوار کے ساتھ یا چراغ کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتا ہے الحاصل مسرج میں غرابت کی دوسری قسم موجود ہے ابن العجاج نے اپنی محبوبہ کے دانت، آنکھ، بھوں اور بالوں کی تعریف میں دو شعر کہے ہیں:۔ ازمان ابدتْ واضحا مفلجا ❊ اغرّ براقا وطرفا ابرجا

ومُقلة حاجبا مُزَجّجا ❊ وفاحما ومرسنا مسرّجا

ازمان شاعر کی محبوبہ کا نام ہے ابدتْ بمعنی اظہرتْ۔ واضحا سے مراد سناً واضحا یعنی واضح دانت الفلج دانتوں کے درمیان بُعد کا ہونا۔ الاغر کے معنی سفید، براق، چمکدار، طرف کے معنی آنکھ۔ ابرج کے معنی اوسع یعنی بڑی آنکھ۔ مقلہ آنکھ جس کی پتلی میں سفیدی بھی ہو اور سیاہی بھی ہو۔ حاجب ابرو، بھوں مزجج باریک لمبا۔ فحم کوئلہ مرسنا ناک۔ مسرج سریجی تلوار۔ (ترجمہ) ازمان نامی میری محبوبہ نے ظاہر کیا چمکدار کشادہ سفید دانتوں کو اور بڑی بڑی آنکھوں کو اور لمبے باریک ابرو کو اور کوئلے جیسے بالوں کو اور سریجی تلوار کی طرح ناک کو۔ اردو زبان میں مُنْیس میں کے معنی میں سوں سے کے معنی میں غرابت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

ے تا حشر رہے بوئے گلاب اس کے عرق سوں ❊ جس پر مُنْیس ایک بار وہ گل پیرہن آوے

یعنی اس کے پسینہ سے گلاب کی خوشبو حشر تک رہے جس میں وہ محبوب ایک بار آئے۔

فان قلت سے معترض کہتا ہے کہ اگر آپ مسرج کو سرج اللہ وجہہ سے اسم مفعول مان لیں اور معنی منور کے ہوں تو اس صورت میں سریجی تلوار یا چراغ کے ساتھ تشبیہ نہیں ہوگی اور یہ لفظ غرابت سے خالی ہوگا اور فصیح ہوگا۔ پس آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سرج اللہ وجہہ بمعنی بھجہ وحسنہ۔ کتب لغت میں نہیں پایا جاتا ہے لہذا ممکن ہے کہ یہ لفظ سارج سے مستحدث اور مولّد ہو یعنی بعد والوں نے سراج سے اخذ کر کے مسرج بنا لیا ہو اور منور کے معنی میں استعمال کر لیا ہو لیکن ایسا کرنا ناممکن ہے اسلئے کہ عجاج جس کے کلام میں مسرج واقع ہے شعراء عرب میں سے ہے یعنی مسرج کا استعمال پہلے ہوا ہے اور مولّدوں نے سراج سے بعد میں مشتق کیا ہے اور سابق کو لاحق سے مشتق کرنا محال ہے پس جب مسرج کو سرج اللہ وجہہ سے مشتق کرنا محال ہے تو اس میں پھر کسی سبب بعید اور تخریج بعید کا ارتکاب کرنا پڑیگا یعنی سراج (چراغ) یا سریجی تلوار وغیرہ سے تشبیہ دینی پڑے گی اور جب ایسا ہے تو یہ لفظ غریب کی دوسری قسم میں داخل ہوگا۔ یا یوں کہئے کہ مسرج جو سرج اللہ وجہہ سے اسم مفعول ہے اگر اس میں غرابت کی دوسری قسم موجود نہیں ہے تو غرابت کی پہلی قسم موجود ہوگی کیونکہ مسرج اس معنی میں مشہور نہیں ہے اور مسرج کے یہ معنیٰ ظاہر نہیں ہیں لہذا اس معنی کو معلوم کرنے کے لئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑیگا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ اس کو معلوم کرنے کے لئے کتب لغت کا مطالعہ کرنا پڑتا ہو تو وہ لفظ غرابت کی قسم اول میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں لفظ مسرج، غرابت کی قسم اول میں داخل ہوگا۔

وَالْمُخَالَفَةُ اَنْ تَكُوْنَ الْكَلِمَةُ عَلٰى خِلَافِ قَانُوْنِ مُفْرَدَاتِ الْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ اَعْنِيْ عَلٰى خِلَافِ مَا ثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ نَحْوُ الْاَجْلَلِ بِفَكِّ الْاِدْغَامِ فِيْ قَوْلِهٖ ع اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْاَجْلَلِ ؛ وَالْقِيَاسُ اَلْاَجَلُّ فَنَحْوُ اٰلٌ وَ مَاءٌ وَاَبٰى يَاْبٰى وَعَوِرَ يَعْوَرُ فَصِيْحٌ لِاَنَّهٗ ثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ كَذٰلِكَ

ترجمہ اور مخالفت یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے ضابطہ کے خلاف ہو یعنی اس کے خلاف ہو جو واضع سے ثابت ہے جیسے اجلل بغیر ادغام کے۔ شاعر کے اس قول میں، تمام تعریفیں بزرگ و برتر اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اور قیاس الاجلّ ہے۔ پس آل، ماء، ابیٰ یابیٰ، عور یعور سب فصیح ہیں کیونکہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں۔

تشریح فصاحتِ مفرد کا تیسرا عیب مخالفت قیاسِ لغوی ہے۔ مخالفتِ قیاس لغوی کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے قانون کے خلاف ہو یعنی ماثبت عن الواضع کے خلاف استعمال ہو خواہ صرفی قاعدے کے موافق ہو یا صرفی قاعدے کے خلاف ہو حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کلمہ اسی طریقہ پر استعمال کیا گیا ہے جس طریقہ پر وہ واضع سے ثابت ہے تو یہ موافقتِ قیاس لغوی کہلائیگا خواہ یہ کلمہ صرفی قاعدے کے موافق ہو جیسے قام اعلال کیساتھ اور مدّ ادغام کے ساتھ کہ یہ دونوں صرفی قاعدے کے بھی موافق ہیں اور واضع سے بھی اسی طرح ثابت ہیں یا وہ کلمہ صرفی قاعدے کے مخالف ہو جیسے ماء کہ یہ اصل میں موہ تھا ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور واؤ کو الف سے بدل دیا گیا پس ماء کا استعمال واضع کی وضع کے تو موافق ہے کہ واضع نے اس کو اسی طرح وضع کیا ہے لیکن قاعدۂ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدۂ صرفی میں ہاء کو ہمزہ سے بدلنا ثابت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی کلمہ واضع کی وضع کے مطابق استعمال نہ کیا گیا ہو تو اس کو مخالفتِ قیاس لغوی کہا جائیگا وہ کلمہ خواہ صرفی قاعدے کے موافق ہو خواہ اسکے خلاف ہو۔ خلاصہ یہ کہ موافقت قیاس لغوی اور مخالفت قیاس میں واضع کی وضع کو دخل ہے صرفی قاعدے کو کوئی دخل نہیں ہے مخالفت قیاس کی مثال دیتے ہوئے مصنفؒ نے کہا جیسے شاعر کے قول الحمد للہ العلی الاجلل میں لفظ اجلل کہ یہ ماثبت عن الواضع کے بھی خلاف ہے اور قاعدہ صرفی کے بھی خلاف ہے۔ ماثبت عن الواضع کے خلاف تو اسلئے ہے کہ واضع سے اجلّ ادغام کے ساتھ ثابت ہے بغیر ادغام کے ثابت نہیں ہے اور صرفی قاعدے کے خلاف اسلئے ہے کہ صرفیوں کے یہاں یہ قاعدہ ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں تو ان میں ادغام کیا جائیگا۔ حالانکہ شاعر نے بغیر ادغام کے ذکر کیا ہے یہ شعر ابوالنجم کا ہے۔ پورا شعر یہ ہے

الحمد للہ العلی الاجلل ۔ الواحد الفرد القدیم الاول

انت ملیک الناس ربًّا فاقبل ۔ ثم الصلوۃ علی النبی الافضل

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو بلند و بالا ہے یکتا اور یگانہ قدیم اور اول ہے تو تمام لوگوں کا مالک ہے اس حال میں کہ تو رب ہے پس میری دعا بھی قبول کر پھر افضل الانبیاء پر درود ہو۔

" فنحو ال وماء وابیٰ یابیٰ وعور یعور " سے شارح کے قول علی خلاف ماثبت عن الواضع پر تفریع پیش کی گئی ہے اس طور پر کہ آل جس کی اصل اہل ہے اور ماء جس کی اصل موہ ہے ان دونوں میں ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دینا اگرچہ صرفی قاعدے کے خلاف ہے لیکن آل اور ماء دونوں ہمزہ کے ساتھ واضع سے ثابت ہیں اسلئے یہ دونوں کلمے مخالفتِ قیاس سے خالی ہوں گے اور فصیح ہوں گے۔ اسی طرح ابیٰ یابیٰ باب فتح سے قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ صرفی قاعدے کے مطابق باب فتح کے لئے ضروری ہے کہ اسکے لام یا عین کلمہ کی جگہ حروف حلقی میں سے کوئی حرف ہو اور اس میں یہ بات نہیں ہے مگر چونکہ واضع سے اسی طرح ثابت ہے اسلئے یہ بھی مخالفتِ قیاس سے خالی ہوگا اور فصیح شمار ہوگا اسی طرح عوِرَ یعوَرُ قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ صرفی کے تحت زال یزال کی طرح عار یعار آنا چاہئے تھا اسلئے کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح صرفی قاعدے کے مطابق الف سے بدل جاتا ہے پس واؤ کے ساتھ اگرچہ صرفی قاعدے کے خلاف ہے لیکن واضع سے اسی طرح ثابت ہے لہذا یہ بھی مخالفتِ قیاس سے خالی اور فصیح شمار ہوگا۔

قِيْلَ فَصَاحَةُ الْمُفْرَدِ خُلُوْصُهُ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنَ الْكَرَاهَةِ فِي السَّمْعِ بِاَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ بِحَيْثُ يَمُجُّهَا السَّمْعُ وَيَتَبَرَّأُ عَنْ سَمَاعِهَا نَحْوُ الْجِرِشَّى فِيْ قَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ **شِعْرٌ** مُبَارَكُ الْاِسْمِ اَغَرُّ اللَّقَبِ ؛ كَرِيْمُ الْجِرِشَّى اَيِ النَّفْسِ شَرِيْفُ النَّسَبِ ؛ وَالْاَغَرُّ مِنَ الْخَيْلِ الْاَبْيَضِ الْجَبْهَةِ ثُمَّ اُسْتُعِيْرَ لِكُلِّ وَاضِحٍ مَعْرُوْفٍ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْكَرَاهَةَ فِي السَّمْعِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ الْغَرَابَةِ الْمُفَسَّرَةِ بِالْوَحْشَةِ مِثْلُ تَكَأْكَأْتُمْ وَ اِفْرَنْقَعُوْا وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَقِيْلَ لِاَنَّ الْكَرَاهَةَ فِي السَّمْعِ وَعَدَمَهَا يَرْجِعَانِ اِلٰى طِيْبِ النَّغْمِ وَعَدَمِ الطِّيْبِ لَا اِلٰى نَفْسِ اللَّفْظِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِلْقَطْعِ بِاسْتِكْرَاهِ الْجِرِشَّى دُوْنَ النَّفْسِ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ النَّغْمِ۔

ترجمہ کہا گیا ہے کہ فصاحتِ مفرد امور مذکورہ سے اور کراہت فی السمع سے خالی ہونا ہے بایں طور کہ کان اسکو دفع کردے اور اس کے سننے سے برأت ظاہر کردے جیسے الجرشّیٰ ابوالطیب کے قول میں۔
مبارک نام والا ہے مشہور لقب والا ہے کریم النفس ہے شریف النسب ہے اور الاغرّ سفید پیشانی والا گھوڑا پھر ہر معروف ومشہور کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع تو صرف اس غرابت کی جہت سے ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکأکأتم اور افرنقعوا وغیرہ اور کہا گیا ہے کہ کراہت فی السمع اور اور غیر کراہت اچھی آواز اور بری آواز کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف۔ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ الجرشّیٰ بالیقین ناپسندیدہ ہے نہ کہ نفس نغموں سے قطع نظر کرتے ہوئے

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے فصاحتِ مفرد کے لئے تنافر، غرابت، اور مخالفتِ قیاس سے خالی ہونے کی شرط کے علاوہ کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو بھی شرط قرار دیا ہے یہاں سمع سے قوتِ سامعہ (کان) مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ لفظ میں ایسا کوئی وصف نہ ہو جس کی وجہ سے کان اسکو سننا پسند نہ کرے اور اس کے سننے سے ایک گونہ کراہت پیدا ہو مثلاً ابوالطیب نے اپنے ممدوح علی سیف الدولہ کی خوشامد میں جو شعر کہا ہے ؎ مبارک الاسم اغر اللقب ٭ کریم الجرشی شریف النسب۔ اسمیں الجرشّیٰ ایسا لفظ ہے جس کے سننے سے ایک گونہ کراہت محسوس ہوتی ہے اور کانوں پر ایک بوجھ محسوس ہوتا ہے۔ شاعر نے ممدوح کے بارے میں کہا ہے میرا ممدوح مبارک نام والا ہے اور مبارک نام والا اسلئے کہا ہے کہ اس کا نام علی ہے اور امیر المومنین علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام بھی علی ہے پس حضرت علی کے نام کے موافق نام ہونے کی وجہ سے ممدوح کو مبارک نام والا قرار دیا ہے نیز علی، علو سے ماخوذ ہے جس سے ممدوح کے علو اور بلندی کیطرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ اغرّ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں مگر مجازاً ہر معروف اور مشہور چیز کے لئے استعمال ہونے لگا۔ پس اغر اللقب کے معنیٰ ہوں گے مشہور لقب والا کیونکہ ممدوح کا لقب سیف الدولہ ہے اور سیف الدولہ بادشاہوں کے یہاں بہت مشہور ہے جرشّیٰ کے معنیٰ نفس کے ہیں یعنی کریم النفس ہے عیار اور مکار نہیں ہے۔ شریف النسب ہے کیونکہ میرا ممدوح بنو عباس میں سے ہے مصنف رہ نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحت مفرد کے لئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا محل نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع کا سبب مساوی وہی غرابت ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکأکأتم، افرنقعوا۔ قصہ یہ ہے عیسیٰ بن عمر نحوی گدھے سے گر پڑا تو لوگ جمع ہو گئے اس نے کہا مالکم تکأکأتم علیّ افرنقعوا۔ تم کیوں جمع ہوئے ہٹ جاؤ۔ اسی طرح اطلخم اللیل بمعنی اظلم۔ اور غرابت سے خالی ہونے کی شرط پہلے لگائی جاچکی ہے لہٰذا جب کلمہ غرابت سے خالی ہوگا تو کراہت فی السمع سے بھی خالی ہوگا اور جب ایسا ہے تو کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط علیحدہ سے لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس نظر کی تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کراہت فی السمع سے خالی ہونا فصاحتِ مفرد کے لئے شرط قرار دیدیا جائے تو بہت سے فصیح کلمات غیر فصیح ہو جائیں گے کیونکہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دارومدار اچھی اور بری آواز پر ہے نفس لفظ میں نہ کراہت ہے اور نہ عدم کراہت۔ اگر کوئی کلمہ اچھی آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع نہ ہوگی اور کراہت فی السمع نہ ہونے کی وجہ سے وہ کلمہ فصیح ہوگا۔ اور اگر بری آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع ہوگی اور وہ کلمہ غیر فصیح ہوگا پس جتنے بھی فصیح الفاظ ہیں اگر ان کو بری آواز سے پڑھا گیا تو بقول صاحب قیل وہ سارے الفاظ غیر فصیح ہو جائیں گے حالانکہ یہ بات باطل ہے اور جب یہ بات باطل ہے تو فصاحت مفرد کیلئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا بھی باطل ہے۔ فاضل شارح نے نظر کی اس تقریر کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ تقریر بھی محل نظر ہے اسلئے کہ اگر کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دارومدار اچھی اور بری آواز کو قرار دیدیا جائے جیسا کہ ان حضرت نے فرمایا ہے تو اچھی آواز سے پڑھے جانے کی صورت میں الجرشّیٰ کا فصیح ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات

غلط ہے کیونکہ الجرشیٰ بہرصورت غیر فصیح ہے اچھی آواز سے پڑھا گیا ہو یا بری آواز سے پڑھا گیا ہو اسکے برخلاف نفس کہ وہ بہرصورت فصیح ہے اسکو پڑھنے والا خوش الحان ہو یا خوش الحان نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ نظر کی تقریر وہ ہی مناسب ہے جو ہم نے کی ہے کہ کراہت فی السمع کا سبب مساوی غرابت ہی ہے اور غرابت سے خالی ہونا پہلے مذکور ہوچکا لہذا اس کے ذکر کے بعد کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو علیٰحدہ سے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَالْفَصَاحَةُ فِی الْکَلَامِ خُلُوْصُهٗ مِنْ ضُعْفِ التَّالِیْفِ وَ تَنَافُرِ الْکَلِمَاتِ وَ التَّعْقِیْدِ مَعَ فَصَاحَتِهَا هُوَ حَالٌ مِنَ الضَّمِیْرِ فِیْ خُلُوْصِهٖ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنْ مِثْلِ زَیْدٌ اَجْلَلُ وَشِعْرُهٗ مُسْتَشْزِرٌ وَ اَنْفُهٗ ...... مُسَرَّجٌ وَقِیْلَ هُوَ حَالٌ مِنَ الْکَلِمَاتِ وَ لَوْ ذَکَرَهٗ بِجَنْبِهَا لَسَلِمَ مِنَ الْفَصْلِ بَیْنَ الْحَالِ وَ ذِیْهَا بِالْاَجْنَبِیِّ وَفِیْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ حِیْنَئِذٍ یَکُوْنُ قَیْدًا لِلتَّنَافُرِ لَا لِلْخُلُوْصِ وَیَلْزَمُ اَنْ یَکُوْنَ الْکَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰی تَنَافُرِ الْکَلِمَاتِ الْغَیْرِ الْفَصِیْحَةِ فَصِیْحًا لِاَنَّهٗ یَصْدُقُ عَلَیْهِ اَنَّهٗ خَالِصٌ عَنْ تَنَافُرِ الْکَلِمَاتِ حَالَ کَوْنِهَا فَصِیْحَةً فَافْهَمْ

ترجمہ اور فصاحت فی الکلام۔ کلام کا خالی ہونا ہے۔ ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے درآنحالیکہ اس کلام کے کلمات فصیح ہوں مع فصاحتہا، خلوصہ کی ضمیر سے حال ہے اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے زید اجلل، شعرہ مستشزر اور انفہ مسرج کے مثل سے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ کلمات سے حال ہے اور اگر مصنف اسکو کلمات کے پہلو میں ذکر کر دیتے تو حال اور ذوالحال کے درمیان اجنبی کے فصل سے بچ جاتے۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اسوقت تنافر کی قید ہوگا نہ کہ خلوص کی اور لازم آئیگا اس کلام کا فصیح ہونا جو کلام کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو اسلئے کہ اس پر یہ صادق آئیگا کہ وہ تنافر کلمات سے خالی ہے اس حال میں کہ وہ کلمات فصیح ہیں۔ سمجھنے کی کوشش کر۔

تشریح یہاں سے مصنف رح فصاحت کلام کی تعریف کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ فصاحت کلام اس کا نام ہے کہ کلام میں نہ تو ضعف تالیف ہو، نہ تنافر کلمات ہو اور نہ تعقید ہو اور اس کلام کے جملہ کلمات فصیح ہوں یعنی فصاحت کلام کے لئے ضروری ہے کہ وہ اول کے تینوں امور سے خالی ہو اور چوتھا امر یعنی اس کلام کے کلمات فصیح ہوں چنانچہ زید اجلل، شعرہ مستشزر ... اور انفہ مسرج تینوں کلام غیر فصیح ہوں گے کیونکہ پہلے کلام میں اجلل دوسرے میں مستشزر تیسرے میں مسرج غیر فصیح کلمے ہیں حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا ضروری ہے۔ شارح نے مع فصاحتہا کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مع فصاحتہا خلوصہ کی ضمیر (جس کا مرجع کلام ہے) سے حال واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام فصیح کے لئے ضروری

ہے کہ کلام مذکورہ تین امور سے خالی ہونے کے ساتھ فصاحتِ کلمات کے ساتھ مقارن ہو یعنی مذکورہ تین امور سے خالی بھی ہو اور اس کے تمام کلمات فصیح بھی ہوں۔ مصنف نے مع فصاحتہا کی قید کے ذریعہ زید اجلل وغیرہ کلام کی انھیں قسموں سے احتراز کیا ہے جنکے تمام کلمات فصیح نہیں ہوتے بلکہ بعض فصیح اور بعض غیر فصیح ہوتے ہیں۔

وقیل سے شارح نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مع فصاحتہا کلمات سے حال واقع ہے اور پھر ان بعض نے یہ بھی کہا کہ مصنف اگر مع فصاحتہا کو کلمات سے متصل ذکر کر دیتے اور یوں کہدیتے وتنافر الکلمات مع فصاحتہا والتعقید تو حال (مع فصاحتہا) اور ذوالحال (کلمات) کے درمیان اجنبی (تعقید) کا فصل لازم نہ آتا بلکہ کلام اس فصل سے محفوظ ہوجاتا۔ اور تعقید اجنبی اسلئے ہے کہ تعقید حال کے عامل یعنی تنافر کا معمول نہیں ہے بلکہ خلوص کا معمول ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہکر اس قول کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر مع فصاحتہا کو کلمات سے حال قرار دیا گیا تو مصنف کا مقصود ہی تبدیل ہوجائے گا۔ اس طور پر کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے لہذا مع فصاحتہا تنافر (جو ذوالحال کا عامل ہے) کی قید ہوگا اور خلوص جو نفی یعنی نہ ہونے کے معنی میں ہے وہ مقید بالقید یعنی تنافر کلمات مع فصاحتہا پر داخل ہوگا اور نفی جب مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ قید کیطرف متوجہ ہوتی ہے یعنی صرف قید کی نفی ہوتی ہے۔ مقید کی نفی نہیں ہوتی۔ پس اس قاعدے کے تحت خلوص کے ذریعہ مع فصاحتہا کی نفی ہوگی اور مقید یعنی تنافر کی نفی نہ ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تنافر کلمات موجود ہو اور فصاحتِ کلمات موجود نہ ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا یعنی اگر کوئی کلام کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ فصیح ہوگا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ کلام تنافر کلمات سے اس حال میں خالی ہو کہ اس کے کلمات فصیح ہوں یعنی کلمات اگر فصیح ہوں تو تنافر سے خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر فصیح نہ ہوں تو تنافر سے خالی ہونا ضروری نہ ہوگا لہذا اگر کسی کلام کے کلمات غیر فصیح ہوں اور متنافر ہوں تو اس کلام کو فصیح ہونا چاہیئے حالانکہ یہ بات مصنف کے مقصود کے بالکل خلاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصد تو یہ ہے کہ کلام کے تمام کلمات فصیح ہوں اور کلام تنافر کلمات سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا ورنہ نہیں۔ فافہم سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ بات چونکہ ادق ہے اس لئے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

(فوائد) اس موقعہ پر اگر کوئی یہ اعتراض کردے کہ مع فصاحتہا کو ضمیر سے حال قرار دینے کی صورت میں تو ذوالحال (ضمیر) اور حال (مع فصاحتہا) کے درمیان کافی فصل ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ فصل تو ہے لیکن اجنبی کا فصل نہیں ہے کیونکہ من ضعف التالیف وتنافر الکلمات والتعقید خلوص سے متعلق ہے یعنی یہ خلوص کا معمول ہے اور مع فصاحتہا بھی اسی کا معمول ہے اور ذوالحال یعنی ضمیر بھی اسی کا معمول ہے پس من ضعف التالیف وتنافر الکلمات والتعقید ذوالحال اور حال دونوں کا اپنا ہے اجنبی نہیں ہے اور ذوالحال اور حال کے درمیان مطلقاً فصل ناجائز نہیں ہے بلکہ اجنبی کا فصل ناجائز ہے فتدبر۔ جمیل احمد

فَالضُّعْفُ اَنْ يَكُوْنَ تَالِيْفُ الْكَلَامِ عَلٰى خِلَافِ الْقَانُوْنِ النَّحْوِيِّ

اَلْمَشْهُوْرِ بَیْنَ الْجُمْهُوْرِ کَالْاِضْمَارِ قَبْلَ الذِّکْرِ لَفْظًا وَمَعْنًی وَحُکْمًا نَحْوُ ضَرَبَ غُلَامُہٗ زَیْدًا

ترجمہ پس ضعف یہ ہے کہ کلام کی ترکیب اس قانونِ نحوی کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہے جیسے مرجع کے ذکر سے پہلے ضمیر لانا. لفظاً معنیً اور حکماً جیسے ضرب غلامہ زیدًا.

تشریح کلام کو فصاحت سے نکالنے والا پہلا عیب ضعف تالیف ہے اور ضعف تالیف یہ ہے کہ کلام اس نحوی قانون کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہو مثلاً جمہور نحات کا قانون یہ ہے کہ وہ ضمیر سے پہلے مرجع ذکر کرتے ہیں لفظاً بھی معنیً بھی اور حکماً بھی. اب اگر ضمیر لفظاً معناً حکماً تینوں طرح مرجع سے پہلے مذکور ہو جیسے ضرب غلامُہٗ زیدًا میں ضمیر مرجع سے پہلے مذکور ہے لفظاً بھی معناً بھی اور حکماً بھی تو یہ جمہور نحاۃ کے مقررکردہ قانون نحوی کے خلاف ہوگا اور ضعف تالیف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے غیر فصیح ہوگا.

وَالتَّنَافُرُ اَنْ تَکُوْنَ الْکَلِمَاتُ ثَقِیْلَۃً عَلَی اللِّسَانِ وَاِنْ کَانَ کُلٌّ مِّنْهَا فَصِیْحَۃً نَحْوُ ع وَلَیْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ وَهُوَ اِسْمُ رَجُلٍ قَبْرٌ: وَصَدْرُ الْبَیْتِ وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَکَانٍ قَفْرٍ اَیْ خَالٍ عَنِ الْمَاءِ وَالْکَلَاءِ ذُکِرَ فِیْ عَجَائِبِ الْمَخْلُوْقَاتِ اَنَّ مِنَ الْجِنِّ نَوْعًا یُقَالُ لَہُ الْهَاتِفُ فَصَاحَ وَاحِدٌ مِّنْهُمْ عَلٰی حَرْبِ بْنِ اُمَیَّۃَ فَمَاتَ فَقَالَ ذٰلِکَ الْجِنِّیُّ هٰذَا الْبَیْتَ وَقَوْلُہٗ شعر کَرِیْمٌ مَتٰی اَمْدَحْہُ اَمْدَحْہُ وَالْوَرٰی: مَعِیْ وَاِذَا مَا لُمْتُہٗ لُمْتُہٗ وَحْدِیْ: فَالْوَاوُ فِیْ وَالْوَرٰی لِلْحَالِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُہٗ مَعِیْ.

ترجمہ اور تنافر یہ ہے کہ کلمات زبان پر ثقیل ہوں اگرچہ ان میں سے ہر ایک فصیح ہو. شعر اور حرب کی قبر کے پاس نہیں ہے. اور وہ ایک آدمی کا نام ہے کوئی قبر. اور شعر کا شروع یہ ہے اور حرب کی قبر ایک ایسے جنگل میں ہے جو پانی اور گھاس سے خالی ہے. مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے پس ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر اتنا چیخا کہ وہ مرگیا پس اس جن نے یہ شعر کہا اور اس کا قول ہے ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں تو تنہا ملامت کرتا ہوں. پس والوریٰ میں واؤ حالیہ ہے اور الوریٰ مبتدا ہے اور اس کی خبر معی ہے.

تشریح دوسرا عیب تنافر کلمات ہے اور تنافر کلمات یہ ہے کہ چند کلمات اس طرح جمع ہوجائیں کہ ان کا تلفظ

زبان پر ثقیل ہو اور پڑھنے میں سلاست باقی نہ رہے اگرچہ ان کلمات میں سے ہر ایک کلمہ الگ الگ فصیح ہو جیسے کسی جن کا یہ شعر ہے ؎ وقبر حرب بمکان قفر ؛ ولیس قرب قبر حرب قبر۔ مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے کسی جن نے حرب بن امیہ پر ایسی چیخ ماری کہ حرب بن امیہ مرگیا پھر اسی جن نے یہ شعر پڑھا، چیخ مارنے کا سبب یہ ہوا کہ حرب بن امیہ نے ایک جن کو جو سانپ کی شکل میں تھا اپنے جوتے سے روند کر مار ڈالا اسکے بدلے میں دوسرے جن نے چیخ مار کر حرب کو موت کے گھاٹ اتار دیا پھر اسی جن نے یا کسی دوسرے جن نے یہ شعر پڑھا کہ حرب کی قبر ایسی جگہ ہے جو گھاس اور پانی سے خالی ہے اور حرب کی قبر کے پاس کوئی قبر نہیں ہے۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قُربَ، قبر، حرب، قبر۔ الگ الگ تمام کلمات فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر چونکہ انکا تلفظ زبان پر ثقیل ہے اور پڑھتے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے تنافر کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر فصیح ہوگا۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

؎ چچا چار کچرے کچے چچا چار کچرے پکے ؛ پکے کچرے کچے چچا کچے کچرے پکے

یہ کلمات بجائے خود الگ الگ فصیح اور غیر ثقیل ہیں لیکن مجتمعاً زبان پر ثقیل ہوگئے۔ مصنف رہ نے تنافر کلمات کی مثال میں ایک یہ شعر پیش کیا ہے ؎ کریم متی امدحہ امدحہ والوری ؛ معی واذا مالمتہ لمتہ وحدی

اس شعر میں الوریٰ سے پہلا واؤ حالیہ ہے اور خود الوریٰ مبتدا اور معی اسکی خبر ہے اور ترجمہ یہ ہے ممدوح ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو اس حال میں تعریف کرتا ہوں کہ ایک مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے۔ اور جب اس کی ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں یعنی میرے ممدوح کے احسانات اس قدر عام ہیں کہ ساری مخلوق اس سے فائدہ اٹھاتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر میں اسکی تعریف کرنے لگوں تو ساری مخلوق میری موافقت کرتی ہے اور سب ہی اسکی تعریف میں رطب اللسان ہوجاتے ہیں۔ اور اگر میں ملامت کرنے لگوں تو چونکہ ملامت کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے اسلئے میں اکیلا رہ جاتا ہوں اور اس سلسلہ میں کوئی میرا ساتھ نہیں دیتا۔ اس شعر میں بھی تمام کلمات اگرچہ الگ الگ فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر تلفظ دشوار ہونے کی وجہ سے اس شعر کو غیر فصیح کہا گیا ہے۔

وَاِنَّمَا مَثَّلَ بِمِثَالَیْنِ لِاَنَّ الْاَوَّلَ مُتَنَاهٍ فِی الثِّقْلِ وَالثَّانِیْ دُوْنَهٗ لِاَنَّ مَنْشَأَ الثِّقْلِ فِی الْاَوَّلِ نَفْسُ اِجْتِمَاعِ الْکَلِمَاتِ وَفِی الثَّانِیْ اِجْتِمَاعُ حُرُوْفٍ مِنْهَا وَهُوَ فِیْ تَکْرِیْرِ اَمْدَحُهٗ دُوْنَ مُجَرَّدِ الْجَمْعِ بَیْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ لِوُقُوْعِهٖ فِی التَّنْزِیْلِ مِثْلُ فَسَبِّحْهُ فَلَا یَصِحُّ الْقَوْلُ بِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا الثِّقْلِ مُخِلٌّ بِالْفَصَاحَةِ ذَکَرَ الصَّاحِبُ اِسْمَاعِیْلُ بْنُ عَبَّادٍ اَنَّهٗ اَنْشَدَ هٰذِهِ الْقَصِیْدَةَ بِحَضْرَةِ الْاُسْتَاذِ اِبْنِ الْعَمِیْدِ فَلَمَّا بَلَغَ هٰذَا الْبَیْتَ قَالَ لَهُ الْاُسْتَاذُ هَلْ تَعْرِفُ فِیْهِ شَیْئًا

مِنَ الْهُجْنَةِ قَالَ نَعَمْ مُقَابَلَةُ الْمَدْحِ بِاللَّوْمِ وَإِنَّمَا يُقَابَلُ بِالذَّمِّ أَوِ الْهِجَاءِ فَقَالَ الْأُسْتَاذُ غَيْرَ هٰذَا أُرِيْدُ فَقَالَ الصَّاحِبُ لَا أَدْرِيْ غَيْرَ ذٰلِكَ فَقَالَ الْأُسْتَاذُ هٰذَا التَّكْرِيْرُ فِيْ أَمْدَحْهُ أَمْدَحْهُ مَعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ وَهُمَا مِنْ حُرُوْفِ الْحَلْقِ خَارِجٌ عَنْ حَدِّ الْاِعْتِدَالِ نَافِرٌ كُلَّ التَّنَافُرِ فَأَثْنٰى عَلَيْهِ الصَّاحِبُ۔

ترجمہ مصنف نے دو مثالیں اسلئے دی ہیں کہ اول ثقل میں انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے اور ثانی میں اس سے کم ہے کیونکہ اول میں ثقل کا منشا نفس اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ امدحہ کی تکرار کے ساتھ ہے نہ کہ محض حاء اور ہاء کا جمع ہونا اسلئے کہ یہ تو قرآن میں آیا ہے جیسے فَسَبِّحْهُ، پس اس بات کا قائل ہونا درست نہیں ہے کہ یہ ثقل بھی مخل بالفصاحت ہے۔

صاحب اسماعیل بن عباد نے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ قصیدہ استاذ بن عمید کے سامنے پڑھا پس جب وہ اس شعر پر پہنچا تو اس سے استاذ نے کہا کیا تو اس میں کوئی عیب پہچانتا ہے۔ صاحب نے کہا جی ہاں مدح کا مقابلہ لوم کے ساتھ حالانکہ مدح کا مقابلہ ذم یا ہجو کیساتھ کیا جاتا ہے۔ استاذ نے کہا اسکے علاوہ کو چاہتا ہوں پس صاحب نے کہا میں اسکے علاوہ نہیں جانتا ہوں استاذ نے کہا حاء اور ہاء کو جمع کرنے کے ساتھ دراں حال کہ یہ دونوں حروف حلق سے ہیں امدحہ امدحہ میں تکرار حد اعتدال سے خارج ہے پورے طور پر تنافر ہے اس پر صاحب نے تعریف کی۔

تشریح اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فاضل مصنف نے تنافر کی دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں جبکہ ضعف تالیف کی ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنافر دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو وہ جو ثقل کی انتہاء کو پہنچا ہوا ہو یعنی اس میں کامل درجہ کا ثقل ہو اور دوسرا وہ جس میں اس سے کم درجہ کا ثقل ہو۔ پس تنافر کی پہلی قسم کی وضاحت کے لئے پہلی مثال ذکر کی ہے اور دوسری قسم کی وضاحت کے لئے دوسری مثال ذکر کی ہے کیونکہ پہلی مثال میں وجہ ثقل کلمات (قرب، قبر وغیرہ) کا نفس اجتماع ہے اور اس اجتماع کی وجہ سے شعر میں کامل درجہ کا ثقل ہے اور دوسری مثال میں امدحہ امدحہ کو مکرر لانے کے ساتھ حاء اور ہاء کا جمع ہوجانا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اسمیں اس درجہ کا ثقل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ دوسری مثال میں بغیر تکرار کے صرف حاء اور ہاء کا جمع ہوجانا اگرچہ ایک گونہ موجب ثقل ہے۔ لیکن یہ ثقل مخل بالفصاحۃ نہیں ہے اسلئے کہ ایسا اجتماع تو قرآن میں بھی موجود ہے چنانچہ ارشاد ہے فَسَبِّحْهُ اور یہ بات مسلّم ہے کہ قرآن کلام غیر فصیح پر مشتمل نہیں اور نہ ہی کوئی صاحب ایمان یہ کہنے کی جرأت کرسکتا ہے کہ قرآن کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے البتہ جب وہ کلمہ مکرر ہوگیا جس میں یہ دونوں حرف جمع ہیں تو اس میں ثقل بڑھ گیا لہٰذا اس ثقل کی وجہ سے کلام فصاحت سے خارج ہوگیا

ذکر الصاحب الخ سے شارح نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ صرف حاء اور ہاء کا اجتماع مخل بالفصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا مکرر لانا جس میں یہ اجتماع ہے مخل بالفصاحت ہے۔ اسماعیل بن عباد کے شیخ ابن العمید ہیں

اور اسماعیل بن عباد فن بلاغت کے مدوّن شیخ عبد القاہر جرجانی کے شیخ ہیں. صاحب، اسماعیل بن عباد کا لقب ہے. کیونکہ اسماعیل بن عباد بادشاہ کے مصاحبین میں سے تھے اور اصحابِ سلطان کے لئے اُس زمانہ میں صاحب کا لفظ بولا جاتا تھا. واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اسماعیل بن عباد نے اپنے استاذ ابن العمید کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں یہ شعر مذکور تھا "کریم متی امدحہ امدحہ" اسماعیل بن عباد جب اس شعر پر پہنچے تو استاذ نے کہا کہ اسماعیل تمھاری نظر میں اس شعر میں کوئی عیب تو نہیں ہے. اسماعیل نے کہا حضور یہ عیب ہے کہ شاعر نے مدح کے مقابلہ میں لوم کو ذکر کیا ہے حالانکہ مدح کے مقابلہ میں ذم یا ہجو آتا ہے. استاذ نے کہا اس کے علاوہ کوئی اور عیب ذہن میں ہو تو بتاؤ. صاحب نے کہا حضرت اس کے علاوہ تو کوئی عیب میرے ذہن میں نہیں ہے. استاذ نے کہا حاء اور ہاء کا حروف حلقیہ کے اجتماع کے ساتھ یہ جو امدحہ امدحہ کا تکرار ہے یہ موجب ثقل ہے اور کلام کو حد اعتدال سے نکالنے والا ہے اور اسی کی وجہ سے کلام میں تنافر پیدا ہوا ہے یہ سنکر صاحب نے استاذ کی بڑی تعریف کی. ملاحظہ فرمائیے استاذ ابن العمید نے صرف حاء اور ہاء کے اجتماع کو تنافر اور ثقل کا سبب قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس اجتماع کے ساتھ امدحہ کے تکرار کو موجبِ ثقل اور سبب تنافر قرار دیا ہے .

وَالتَّعْقِيْدُ اَیْ کَوْنُ الْکَلَامِ مُعَقَّدًا اَنْ لَا یَکُوْنَ الْکَلَامُ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخَلَلٍ وَاقِعٍ اِمَّا فِی النَّظْمِ بِسَبَبِ تَقْدِيْمٍ اَوْ تَاخِيْرٍ اَوْ حَذْفٍ اَوْ اِضْمَارٍ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا يُوْجِبُ صُعُوْبَةَ فَهْمِ الْمُرَادِ كَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ فِیْ مَدْحِ خَالِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ وَهُوَ اِبْرَاهِيْمُ بْنُ هِشَامِ بْنِ اِسْمٰعِيْلَ الْمَخْزُوْمِیُّ **شعر** وَمَا مِثْلُهٗ فِی النَّاسِ اِلَّا مُمَلَّكًا ؛ اَبُوْ اُمِّهٖ حَیٌّ اَبُوْهُ يُقَارِبُهٗ اَیْ لَيْسَ مِثْلُهٗ فِی النَّاسِ حَیٌّ يُقَارِبُهٗ اَیْ اَحَدٌ يُشْبِهُهٗ فِی الْفَضَائِلِ اِلَّا مُمَلَّكٌ اَیْ رَجُلٌ اُعْطِیَ الْمُلْكَ يَعْنِیْ هِشَامًا اَبُوْ اُمِّهٖ اَیْ اَبُوْ اُمِّ ذٰلِكَ الْمُمَلَّكِ اَبُوْهُ اَیْ اِبْرَاهِيْمُ الْمَمْدُوْحُ اَیْ لَا يُمَاثِلُهٗ اَحَدٌ اِلَّا ابْنُ اُخْتِهٖ وَهُوَ هِشَامٌ فَفِيْهِ فَصْلٌ بَيْنَ الْمُبْتَدَاِ وَالْخَبَرِ اَعْنِیْ اَبُوْ اُمِّهٖ اَبُوْهُ بِالْاَجْنَبِیِّ الَّذِیْ هُوَ حَیٌّ وَبَيْنَ الْمَوْصُوْفِ وَالصِّفَةِ اَعْنِیْ حَیٌّ يُقَارِبُهٗ بِالْاَجْنَبِیِّ الَّذِیْ هُوَ اَبُوْهُ وَتَقْدِيْمُ الْمُسْتَثْنٰى اَعْنِیْ مُمَلَّكًا عَلَى الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ اَعْنِیْ حَیٌّ وَفَصْلٌ كَثِيْرٌ بَيْنَ الْبَدَلِ وَهُوَ حَیٌّ وَالْمُبْدَلِ مِنْهُ وَهُوَ مِثْلُهٗ فَقَوْلُهٗ مِثْلُهٗ اِسْمُ مَا وَفِی النَّاسِ خَبَرُهٗ وَمُمَلَّكًا مَنْصُوْبٌ لِتَقَدُّمِهٖ عَلَى الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ

ترجمہ اور تعقید یعنی کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہو کسی ایسے خلل کی وجہ سے جو یا تو نظم کلام میں واقع ہو، تقدیم یا تاخیر یا حذف یا اضمار یا اس کے علاوہ کی وجہ سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو جیسے فرزدق کا قول ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں کی تعریف میں اور وہ ابراہیم بن ہشام ابن اسماعیل مخزومی ہے. شعر اور

اس کے مانند لوگوں میں کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے قریب ہو سوائے مملک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی لوگوں میں اس کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ ہو مگر مملک یعنی ایسا آدمی جس کو ملک دیا گیا یعنی ہشام کہ اس کی یعنی اس مملک کی ماں کا باپ اس کا یعنی ابراہیم ممدوح کا باپ ہے یعنی کوئی اس کے مشابہ نہیں ہے سوائے اس کے بھانجے کے اور وہ ہشام ہے پس اس میں مبتدا اور خبر یعنی ابوامہ ابوہ کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ حی ہے اور موصوف اور صفت یعنی حی یقاربہ کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ ابوہ ہے اور مستثنیٰ یعنی مملکا کی تقدیم مستثنیٰ منہ یعنی حی پر ہے اور بدل اور وہ حی ہے .... اور مبدل منہ اور وہ مثلہ ہے کے درمیان بہت فصل ہے پس اس کا قول مثلہ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملکا منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے۔

تشریح کلام کی فصاحت کو برباد کرنے والا تیسرا عیب تعقید ہے اور تعقید کہتے ہیں کہ کلام میں ایسا کوئی انغلاق اور پیچیدگی پائی جائے جس کی وجہ سے وہ مرادِ متکلم پر ظاہر الدلالت نہ ہو اب یہ پیچیدگی یا تو ایسے خلل کی وجہ سے ہوگی جو خلل ترکیب میں واقع ہو وہ ترکیب خواہ کلام منظوم میں ہو خواہ کلام منثور میں ہو مثلاً ایک لفظ کو اس کے اپنے محل سے مقدم کر دیا گیا یا مؤخر کر دیا گیا یا بلا قرینہ کسی لفظ کو حذف کر دیا گیا یا اسم ظاہر کی جگہ ضمیر ذکر کر دی گئی یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہو جس کی وجہ سے مرادِ متکلم کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہو مثلاً دو متلازم چیزوں کے درمیان فصل کر دیا گیا جیسے مبتدا اور خبر یا موصوف اور صفت یا مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل کر دیا جائے۔ اور یا وہ پیچیدگی ایسے خلل کی وجہ سے ہوگی جو خلل معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں ہو۔ پہلی صورت میں تعقید کو تعقید لفظی کہا جائے گا اور دوسری صورت میں تعقید معنوی کہا جائیگا تعقید لفظی کی مثال فرزدق کا وہ شعر ہے جو اس نے ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل مخزومی کی مدح میں کہا ہے ۔ وما مثلہ فی الناس الا مملکا ؛ ابو امہ حی ابوہ یقاربہ

اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی آدمی ایسا زندہ نہیں ہے جو فضائل و خصائل میں ابراہیم کے مشابہ ہو سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبد الملک کے، ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبد الملک کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل تھے اور خود ہشام سربراہ مملکت تھا فرزدق جو شعراء اسلام میں سے ہے اس نے جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہیں اس کے بھانجے ہشام کی بھی تعریف کی ہے مگر اس شعر کی ترکیب میں ایسا خلل پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے شاعر کی مراد کا سمجھنا دشوار ہو گیا اور اس شعر کی ترکیب میں کئی طرح سے خلل ہے (۱) ابوامہ مبتدا اور ابوہ خبر کے درمیان حی کا فصل ہے جو ان دونوں کے لئے اجنبی ہے۔ (۲) حی موصوف اور یقاربہ صفت کے درمیان ابوہ کا فصل بالاجنبی ہے (۳) مستثنیٰ منہ حی پر مستثنیٰ مملکا کو مقدم کر دیا گیا (۴) بدل حی اور مبدل منہ مثلہ کے درمیان تو کافی فصل ہے۔ پس اسی ترتیب کے ساتھ اگر شعر کا ترجمہ کیا جائے اور یوں کہا جائے لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی نہیں مگر مملک کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے، تو کچھ سمجھ میں نہیں آئیگا کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے اور اگر صحیح ترتیب کے ساتھ اس کلام کو یوں ذکر کیا جائے، لیس مثلہ فی الناس حی یقاربہ الا ہشاما ابوامہ ابوہ" تو اس کا ترجمہ مطلب خیز ہوگا اور اس سے مرادِ شاعر کا سمجھنا آسان ہوگا چنانچہ اس کا ترجمہ یہ ہوگا لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ اور قریب ہو سوائے ہشام کے کہ ہشام کی ماں کا باپ ابراہیم کا باپ ہے

یعنی ابراہیم ماموں اور ہشام اس کا بھانجہ ہے۔ شارح نے اس شعر کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مثلہ، ما کا اسم ہے اور فی الناس اسکی خبر ہے اور مملکا مستثنیٰ چونکہ مستثنیٰ منہ حی پر مقدم ہے اسلئے منصوب ہے کیونکہ مقدم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے پورے شعر کی ترکیب یہ ہے ما مشابہ بلیس مثلہ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبدل منہ حی موصوف یقاربہ صفت۔ موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ منہ۔ مملکا موصوف ابو امہ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبتدا، ابوہ اسکی خبر، مبتدا خبر سے ملکر مملکا کی صفت۔ موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر بدل، مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس متعلق ہوکر اسکی خبر ما اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ اردو میں تعقید لفظی کی مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

توڑ کر بتخانہ کو مسجد بنائی تو نے شیخ ÷ برہمن کے دل کی بھی کچھ فکر ہے تعمیر کا

دوسرے مصرعہ میں اصل کلام یہ تھا، برہمن کے دل کی تعمیر کا بھی کچھ فکر ہے۔ یہاں تعمیر مضاف اور دل مضاف الیہ کے درمیان اجنبی کے حائل ہونے کی وجہ سے خلل پیدا ہو گیا۔ بعض لوگوں نے تعقید لفظی کی مثال یہ ذکر کی ہے " ماقرأ الا واحداً محمد مع کتابا اخیہ" اس عبارت کا مطلب بالکل واضح نہیں ہے کیونکہ واحداً صفت اپنے موصوف کتابا پر مقدم ہے اور حرف استثناء و مستثنیٰ اور مضاف (مع) اور مضاف الیہ (اخیہ) کے درمیان کافی فصل ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے ماقرأ محمد مع اخیہ الا کتاباً واحداً۔ محمد نے نہیں پڑھا اپنے بھائی کے ساتھ مگر ایک کتاب۔

قِيْلَ ذِكْرُ ضُعْفِ التَّالِيْفِ يُغْنِيْ عَنْ ذِكْرِ التَّعْقِيْدِ اللَّفْظِيْ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ اَنْ يَحْصُلَ التَّعْقِيْدُ بِاِجْتِمَاعِ عِدَّةِ اُمُوْرٍ مُوْجِبَةٍ لِصُعُوْبَةِ فَهْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ كَانَ كُلٌّ مِنْهَا جَارِيًا عَلٰى قَانُوْنِ النَّحْوِ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ مَا قِيْلَ اِنَّهٗ لَا حَاجَةَ فِيْ بَيَانِ التَّعْقِيْدِ فِي الْبَيْتِ اِلٰى ذِكْرِ تَقْدِيْمِ الْمُسْتَثْنٰى عَلَى الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ بَلْ لَا وَجْهَ لَهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ جَائِزٌ بِاِتِّفَاقِ النُّحَاةِ اِذْ لَا يَخْفٰى اَنَّهٗ يُوْجِبُ زِيَادَةَ التَّعْقِيْدِ وَهُوَ مِمَّا يَقْبَلُ الشِّدَّةَ وَالضُّعْفَ۔

ترجمہ کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ تعقید ایسے چند امور کے جمع ہونے سے حاصل ہو جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو اگرچہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدہ پر جاری ہو اور اسی سے اس کا فساد ظاہر ہو جائے گا جو کہا گیا ہے کہ شعر میں تعقید بیان کرنے کے سلسلہ میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اسلئے کہ یہ باتفاق نحاۃ جائز ہے کیونکہ یہ بات مخفی نہیں کہ یہ زیادتی تعقید کو ثابت کرتی ہے اور تعقید شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔

تشریح قیل سے علامہ خلخالی نے مصنف رح پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعقید لفظی، ضعف تالیف ہی سے پیدا ہوتی ہے لہذا جب کلام ضعف تالیف سے خالی ہوگا تو تعقید لفظی سے بھی خالی ہوگا اور

جب ایسا ہے تو ضعفِ تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ ضعف تالیف کا ذکر تو تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہہ کر اس اعتراض کو محل نظر قرار دیا ہے یعنی خلخالی کا یہ کہنا کہ تعقید لفظی صرف ضعفِ تالیف سے پیدا ہوتی ہے غلط ہے۔ اسلئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایسے چند امور کے جمع ہونے سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہوں تعقید تو حاصل ہو جاتی ہے لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدے کے مطابق ہوتا ہے اسلئے ضعفِ تالیف حاصل نہیں ہوتا مثلاً کبھی کلام میں مفعول بہ فعل پر اور مستثنیٰ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہو جاتا ہے اور مبتدا خبر سے مؤخر ہو جاتا ہے اور یہ امور اگرچہ نحوی قاعدے کے مطابق ہیں لیکن ان کے اجتماع سے بسا اوقات مراد کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ پس ایسی صورت میں کلام تعقید لفظی پر تو مشتمل ہوگا لیکن ضعفِ تالیف سے خالی ہوگا۔ الحاصل جب تعقید لفظی بغیر ضعفِ تالیف کے متحقق ہو سکتی ہے تو ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے کیسے بے نیاز کرے گا اور جب ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز نہیں کرتا ہے تو ضعف تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کا ذکر کرنا بھی درست ہے۔ آپ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعقید لفظی اور ضعف تالیف کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور عموم وخصوص من وجہ کے لئے تین مثالیں درکار ہوتی ہیں ایک مادہ اجتماعی کی اور دو مادہ افتراقی کی۔ چنانچہ مادہ اجتماعی کی مثال جس میں تعقید اور ضعف تالیف دونوں جمع ہیں فرزدق کا شعر ہے۔ اور مادہ افتراق کی ایک مثال جہاں صرف تعقید پائی جائے اور ضعف تالیف نہ پایا جائے سابق میں گذر چکی ہے کہ چند امور کے اجتماع سے مراد کا سمجھنا تو دشوار ہو لیکن وہ تمام امور نحوی قاعدے کے مطابق ہوں اور دوسری مثال جہاں ضعف تالیف تو ہو لیکن تعقید نہ ہو جیسے جاء نی احمدٌ تنوین کے ساتھ کیونکہ احمد غیر منصرف کو تنوین کے ساتھ پڑھنا چونکہ نحوی قاعدے کے خلاف ہے اسلئے اس میں ضعف تالیف تو ہے مگر چونکہ اس کلام کی مراد کو سمجھنا دشوار نہیں ہے اسلئے یہ کلام تعقید سے خالی ہے۔ الحاصل جب ضعف تالیف اور تعقید لفظی کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جا سکتا ہے تو ایک کے ذکر سے دوسرے کا ذکر کیسے ہو جائیگا اور ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے کیسے مستغنی کریگا۔

وبہذا ظہر سے شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابقہ جواب سے ایک اعتراض اور دفع ہو گیا ہے۔ کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ شارح کا فرزدق کے قول میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کو تعقید لفظی کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا باتفاق نحات جائز ہے اور شائع اور ذائع ہے یعنی یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے مخالف نہیں ہے اور جب یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے تو یہ تقدیم تعقید لفظی کا موجب کیسے ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو سابق میں گذر چکا ہے کہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ چند امور کے اجتماع سے فہم مراد کے دشوار ہونے کی وجہ سے تعقید لفظی پیدا ہو جاتی ہے اگرچہ وہ امور نحو کے قاعدے کے موافق ہوں۔ پس یہاں بھی یہی بات ہے کہ تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ اگرچہ نحو کے قواعد کے موافق ہے لیکن مبتدا اور خبر کے درمیان موصوف اور صفت کے درمیان اور مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل بالاجنبی کی وجہ سے جو تعقید پیدا ہوئی ہے اس تقدیم کی وجہ سے اس تعقید میں زیادتی ضرور ہوگی اور زیادتی تعقید بھی تعقید ہے لہذا تقدیم مستثنیٰ کو تعقید کا سبب قرار دینا درست ہے۔

اور رہا یہ سوال کہ تعقید زیادتی کو قبول کرتی ہے یا نہیں تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ تعقید شدت اور ضعف، زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے۔

وَ اِمَّا فِي الْاِنْتِقَالِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا فِي النَّظْمِ اَيْ لَا يَكُوْنُ الْكَلَامُ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخَلَلٍ وَاقِعٍ فِيْ اِنْتِقَالِ الذِّهْنِ مِنَ الْمَعْنَى الْاَوَّلِ الْمَفْهُوْمِ بِحَسَبِ اللُّغَةِ اِلَى الثَّانِي الْمَقْصُوْدِ وَ ذٰلِكَ بِسَبَبِ اِيْرَادِ اللَّوَازِمِ الْبَعِيْدَةِ الْمُفْتَقِرَةِ اِلَى الْوَسَائِطِ الْكَثِيْرَةِ مَعَ خِفَاءِ الْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَقْصُوْدِ كَقَوْلِ الْاٰخَرِ وَهُوَ عَبَّاسُ بْنُ الْاَحْنَفِ وَلَمْ يَقُلْ كَقَوْلِهٖ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ عَوْدُ الضَّمِيْرِ اِلَى الْفَرَزْدَقِ

شعر سَاَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوْا ÷ وَتَسْكُبُ بِالرَّفْعِ هُوَ الصَّحِيْحُ عَيْنَايَ الدُّمُوْعَ لِتَجْمُدَا ÷ جَعَلَ سَكْبَ الدُّمُوْعِ كِنَايَةً عَمَّا يَلْزَمُ فِرَاقَ الْاَحِبَّةِ مِنَ الْكَآبَةِ وَالْحُزْنِ وَ اَصَابَ لٰكِنَّهٗ اَخْطَاَ فِيْ جَعْلِ جُمُوْدِ الْعَيْنِ كِنَايَةً عَمَّا يُوْجِبُهٗ دَوَامُ التَّلَاقِيْ مِنَ الْفَرَحِ وَالسُّرُوْرِ فَاِنَّ الْاِنْتِقَالَ مِنْ جُمُوْدِ الْعَيْنِ اِلٰى بُخْلِهَا بِالدُّمُوْعِ حَالَ اِرَادَةِ الْبُكَاءِ وَهِيَ حَالَةُ الْحُزْنِ عَلٰى مُفَارَقَةِ الْاَحِبَّةِ لَا اِلٰى مَا قَصَدَهٗ مِنَ السُّرُوْرِ الْحَاصِلِ بِالْمُلَاقَاةِ وَ مَعْنَى الْبَيْتِ اِنِّي الْيَوْمَ اُطَيِّبُ نَفْسًا بِالْبُعْدِ وَالْفِرَاقِ وَ اُوَطِّنُهَا عَلٰى مُقَاسَاةِ الْاَحْزَانِ وَالْاَشْوَاقِ وَاَتَجَرَّعُ غُصَصَهَا وَ اَتَحَمَّلُ لِاَجْلِهَا حُزْنًا يُفِيْضُ الدُّمُوْعَ مِنْ عَيْنَيَّ لِاَتَسَبَّبَ بِذٰلِكَ اِلٰى وَصْلٍ يَدُوْمُ وَمَسَرَّةٍ لَا تَزُوْلُ فَاِنَّ الصَّبْرَ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ وَمَعَ كُلِّ عُسْرٍ يُسْرًا وَلِكُلِّ بِدَايَةٍ نِهَايَةٌ وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ فِيْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ وَلِلْقَوْمِ هٰهُنَا كَلَامٌ فَاسِدٌ اَوْرَدْنَاهُ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ اور یا انتقال میں خلل ہو (یہ) مصنف کے قول اما فی النظم پر معطوف ہے یعنی کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہو ایسے خلل کی وجہ سے جو واقع ہو ذہن کے منتقل ہونے میں اُس معنی اول سے جو بحسب اللغۃ مفہوم ہے دوسرے معنی کی طرف جو مقصود ہے اور یہ ان لوازم بعیدہ کے لانے کی وجہ سے ہوتا ہے جو وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں ان قرائن کے پوشیدہ ہونے کے ساتھ جو مقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کا قول اور وہ عباس بن احنف ہے اور مصنف نے کقولہ نہیں کہا ہے تاکہ فرزدق کی طرف ضمیر کے لوٹنے کا وہم نہ ہوجائے **شعر** میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہوجاؤ اور تسکب رفع کے ساتھ یہ ہی صحیح ہے اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں تاکہ وہ خشک ہوجائیں۔ شاعر نے سکب دموع کو کنایہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی سے لازم آتا ہے یعنی رنج غم

اور (یہ) درست کیا لیکن جمودِ عین کو اس چیز سے کنایہ قرار دینے میں غلطی کی ہے جس کو ملاقات کی ہمیشگی واجب کرتی ہے یعنی خوشی اور مسرت کیونکہ جمودِ عین سے عین کے بخلِ دموع کی طرف انتقال ہوتا ہے ارادۂ بکاء کے وقت اور وہ دوستوں کی جدائی پر حزن کی حالت ہے نہ کہ اس چیز کی طرف جس کا شاعر نے ارادہ کیا ہے یعنی سرور جو ملاقات سے حاصل ہوتا ہے اور شعر کے معنی یہ ہیں کہ میں آج اپنے آپ کو خوش کر رہا ہوں بُعد اور فراق سے اور اس کو رنج وغم کے برداشت کرنے کا عادی بنا رہا ہوں اور اٹک اٹک کر گھونٹ گھونٹ پی رہا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسا غم برداشت کر رہا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسو بہا رہا ہے تاکہ میں اس کو وصل دوام اور مسرت لازوال کا وسیلہ بنا لوں اسلئے کہ صبر کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی ہے اور ہر ابتداء کے لئے انتہا ہے اور شیخ عبد القاہر نے دلائل الاعجاز میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور لوگوں کے لئے یہاں غلط بیانی ہے جس کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اما فی الانتقال، مصنف کے سابقہ قول اما فی النظم پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام کبھی سامع کے لئے مراد پر ظاہر الدلالت اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ معنی حقیقی لغوی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں خلل واقع ہو جاتا ہے یعنی متکلم نے ایک ایسا کلام کیا جس کے حقیقی معنی مقصود نہ ہوں بلکہ اس کے مجازی معنی مقصود ہوں مگر اس معنی مجازی کی طرف کسی خلل کی وجہ سے سامع کا ذہن بآسانی منتقل نہیں ہوتا تو اس کا نام تعقید معنوی ہوگا اور اس تعقید کی وجہ سے کلام فصاحت سے خارج ہو جائے گا۔ رہی یہ بات کہ انتقال ذہن میں خلل واقع ہونے کا سبب کیا ہے تو اس کے جواب میں شارح نے فرمایا ہے کہ کلام میں ایسے لوازم بعیدہ کا ذکر کیا جائے جو وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے مخفی ہوں۔ اس عبارت میں ذرا سی پیچیدگی ہے پہلے آپ اسے حل کریں۔ پیچیدگی یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام میں لوازم کا ذکر ہوگا اور ان کے ملزومات مراد ہوں گے حالانکہ مصنف رح کے نزدیک مجاز اور کنایہ میں ملزوم سے لازم کی طرف ذہن کا انتقال ہوتا ہے یعنی کلام میں ملزوم مذکور ہوتا ہے اور اس سے لازم مراد ہوتا ہے پس اگر شارح یوں فرما دیتے بسبب ایراد الملزومات البعیدۃ تو اس سے مقصود مصنف زیادہ واضح ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بسبب ایراد اللوازم کے معنی یہ ہیں بسبب قصد اللوازم وارادتہا من الملزومات یعنی لوازم کا ارادہ کیا جائے اور لوازم کا یہ ارادہ ملزومات سے ہو اور یہ بات اسی وقت ہوگی جبکہ ملزومات مذکور ہوں اور ان سے لوازم مراد ہوں۔ اور یہی مصنف رح کا مذہب ہے۔ بہر حال مصنف کے مذہب کے مطابق انتقالِ ذہن میں واقع ہونے والے خلل کا سبب یہ ہے کہ ملزوماتِ بعیدہ مذکور ہوں اور ان کے لوازم مراد ہوں ملزومات بعیدہ کا مطلب یہ ہے کہ ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان بہت سے واسطے ہوں .... یہ بھی خیال رہے کہ فہم مراد کی دشواری اور پیش آمدہ خلل کا مدار قرائن کے پوشیدہ ہونے پر ہے۔ وسائط کثیر ہوں یا کثیر نہ ہوں کثرتِ وسائط پر مدار نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وسائط کثیر ہوتے ہیں لیکن مراد کا سمجھنا دشوار نہیں ہوتا مثلاً مہمان نوازی سے کنایہ کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کثیر الرماد زیادہ راکھ والا۔ ملاحظہ فرمائیے راکھ کی زیادتی سے مہمان نوازی مراد لی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیان کئی واسطے ہیں اس طور پر کہ راکھ زیادہ اس وقت ہوگی جب لکڑیاں زیادہ جلی

ہوں گی اور لکڑیاں اس وقت زیادہ جلیں گی جب کھانا زیادہ پکے گا اور کھانا اس وقت زیادہ پکے گا جب کھانے والے یعنی مہمان زیادہ ہوں گے۔ پس یہاں اگرچہ کثرتِ وسائط ہے لیکن اس کے باوجود فہم مراد میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ الحاصل اگر ملزومات بعیدہ ہوں یعنی ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان وسائط کثیر ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے مخفی ہوں تو اس صورت میں انتقال ذہن میں خلل واقع ہوتا ہے اور کلام میں تعقید معنوی پیدا ہوجاتی ہے۔ جیسے عباس بن احنف کا شعر ہے ؎ ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا ÷ وتسکب عینای الدموع لتجمدا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کقول الآخر کہا اور کقولہ نہیں کہا کیونکہ اگر کقولہ فرمادیتے تو ضمیر فرزدق کی طرف لوٹتی اور یہ وہم ہوتا کہ یہ شعر بھی فرزدق کا ہے حالانکہ یہ شعر عباس بن احنف کا ہے۔ ساطلب کا سین استقبال کا نہیں ہے بلکہ تاکید کا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول سنکتب ما قالوا میں سین تاکید کے لئے ہے اور تسکب رفع کے ساتھ ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ تسکب، اطلب پر معطوف ہے نہ کہ تقربوا پر پس ناصب نہ پائے جانے کی وجہ سے چونکہ اطلب معطوف علیہ مرفوع ہے اسلئے معطوف یعنی تسکب بھی مرفوع ہوگا۔

شعر کا لفظی ترجمہ یہ ہے میں تم سے مکان کی دوری چاہتا ہوں تاکہ تم قریب ہوجاؤ اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تاکہ وہ جم جائیں۔ اس شعر میں شاعر نے دو کنائے استعمال کئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا حزن وغم سے کنایہ ہے یعنی شاعر کا مقصد اس شعر کے ذریعے آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کی خبر دینا نہیں ہے بلکہ اس کے لازم یعنی رنج وغم کی خبر دینا مقصود ہے شارح نے اسی بات کو پیچیدہ بنا کر یوں کہا ہے کہ شاعر نے آنسو جاری ہونے کو کنایہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی کو لازم ہے یعنی رنج وغم۔ حالانکہ حزن جسطرح فراقِ احبہ کے لئے لازم ہے اسی طرح آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کے لئے بھی لازم ہے۔ اگر شارح یوں کہتے عما یلزم من الکابۃ والحزن تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ کنایہ اس کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اور یہ بات اس عبارت سے متحقق ہوجاتی ہے کیونکہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا ملزوم ہے اور رنج وغم اس کے لئے لازم ہے پس آنکھوں سے آنسو جاری ہونا بول کر حزن وغم مراد لیا گیا ہے۔ بہرحال یہ کنایہ درست ہے اور اس میں کسی طرح کی کوئی تعقید اور خلل..... نہیں ہے۔ دوسرا کنایہ یہ ہے کہ شاعر نے جمود عین (آنکھوں کا خشک ہوجانا) سے کنایہ کیا ہے فرحت ومسرت کی طرف یعنی جمودِ عین بول کر وہ چیز مراد لی ہے جو دائمی ملاقات سے حاصل ہوتی ہے یعنی فرحت وسرور۔ شارح کہتے ہیں کہ شاعر نے اس میں غلطی کی ہے کیونکہ جمود عین سے اس فرحت وسرور کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جو سرور ملاقات احباب سے حاصل ہوتا ہے بلکہ جمود عین سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ آنکھیں ارادۂ بکا کے وقت آنسو بہانے کے سلسلے میں بخیل ہوگئی ہیں اور انسان رونے کا ارادہ اس وقت کرتا ہے جب وہ دوستوں کی جدائی پر رنجیدہ ہو پس جب آسانی کے ساتھ ذہن اس چیز کی طرف منتقل نہیں ہوتا جو شاعر کی مراد ہے تو اس انتقال میں یقیناً خلل ہوگا اور یہ کلام تعقید معنوی پر مشتمل ہوگا اور یہ خلل اور تعقید اسلئے پیدا ہوئے ہیں کہ ملزوم (جمود عین) اور اس کے لازم (فرحت وسرور) کے درمیان متعدد وسائط ہیں اور مقصود پر دلالت کرنے والا قرینہ مخفی ہے چنانچہ

شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اب میں تم سے بُعد مکانی اختیار کر کے اپنے نفس کو فراق پر راضی کرونگا اور اس کو حزن و غم برداشت کرنے کا اور ان احباب کی طرف شدت اشتیاق کا عادی بناؤں گا اور شدتِ اشتیاق کے کڑوے گھونٹ پیوں گا اور ان اشواق کی وجہ سے ایسا رنج برداشت کروں گا جو میری آنکھوں سے آنسو بہادے یعنی میں رنج والم کیوجہ سے خوب روؤں گا جس کے نتیجے میں مجھکو قرب ووصال حاصل ہوگا اور بُعد وفراق اور رنج و غم کے بعد قرب ووصال اسلئے حاصل ہوگا کہ رنج والم کے بعد خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے کیونکہ صبر کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی حاصل ہوتی ہے اور ہر ابتدار کی انتہاء ہے یعنی جو رنج آیا ہے وہ انشاء اللہ ضرور ختم ہوگا جیسا کہ ایک اردو شاعر نے کہا ہے۔

بنیں گی باعثِ تخلیق نو بربادیاں میری ÷ مجھے آباد ہونا ہے مجھے برباد ہونے دو

پس جب رنج وغم دور ہوکر فرحت وسرور حاصل ہوگا تو آنسو خشک ہوکر آنکھیں جم جائیں گی۔ ملاحظہ فرمائیے کتنے واسطوں کے بعد شاعر کی مراد تک رسائی ہوئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں شیخ عبدالقاہر نے اس شعر کی یہی تشریح کی ہے۔ ویسے اس موقعہ پر لوگوں نے بہت سی الٹی سیدھی باتیں کی ہیں جن کو میں نے مطول میں بیان کیا ہے۔ میرے ایک دوست مولوی ضیاء الرحمٰن بھاگلپوری نے عربی کے مذکورہ شعر کا حاصل مطلب اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے ؎

بُعدِ خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤں قریب ÷ رو رہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

اردو میں تعقید معنوی کی مثال کے لئے یہ شعر کافی ہے۔ ؎

مگس کو باغ میں جانے نہ دینا ÷ کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا

مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھلوں اور پھولوں کا رس چوس کر شہد کا چھتہ بنائیں گی، چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بتیاں بنائی جائیں گی۔ لوگ جب موم بتیاں جلائیں گے تو بے چارے پروانے آ آ کر مریں گے اور ان کا ناحق خون ہوگا۔

قِيْلَ فَصَاحَةُ الْكَلَامِ خُلُوْصُهٗ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَتَابُعِ الْإِضَافَاتِ كَقَوْلِهٖ **شِعْرٌ** وَتُسْعِدُنِيْ فِيْ غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ ÷ سَبُوْحٌ اَىْ فَرَسٌ حَسَنُ الْجَرْيِ لَا تُتْعِبُ رَاكِبَهَا كَاَنَّهَا تَجْرِىْ عَلَى الْمَاءِ لَهَا صِفَةُ سَبُوْحٍ مِنْهَا حَالٌ مِنْ شَوَاهِدِ عَلَيْهَا مُتَعَلِّقٌ بِشَوَاهِدِ شَوَاهِدُ فَاعِلُ الظَّرْفِ اَعْنِىْ لَهَا يَعْنِىْ اَنَّ لَهَا مِنْ نَفْسِهَا عَلَامَاتٍ دَالَّةً عَلٰى نَجَابَتِهَا قِيْلَ التَّكْرَارُ ذِكْرُ الشَّيْءِ مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَلَا يَخْفٰى اَنَّهٗ لَا يَحْصُلُ كَثْرَتُهٗ بِذِكْرِهٖ ثَالِثًا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَثْرَةِ هٰهُنَا مَا يُقَابِلُ الْوَحْدَةَ وَلَا يَخْفٰى حُصُوْلُهَا بِذِكْرِهٖ ثَالِثًا

ترجمہ کہا گیا ہے کہ فصاحتِ کلام، کلام کا مذکورہ امور سے خالی ہونا ہے اور کثرتِ تکرار اور لگاتار اضافتوں سے جیسے اس کا قول **شعر** اور مدد کرتا ہے میری ہر مصیبت میں ایسا تیز رفتار گھوڑا جو اپنے سوار کو تھکاتا نہیں ہے گویا وہ پانی پر تیرتا ہے لہا سبوحٌ کی صفت ہے منہا شواہد سے حال ہے علیہا شواہد کے متعلق ہے۔ شواہد ظرف یعنی لہا کا فاعل ہے۔ یعنی اس گھوڑے کے لئے اس کی ذات میں اسکی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں کہا گیا ہے کہ تکرار ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوبارہ ذکر کرنا ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اسکو تیسری بار ذکر کرنے سے اس میں کثرت حاصل نہیں ہوگی۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس جگہ کثرت سے مراد وہ ہے جو وحدت کا مقابل ہے اور اس کو تیسری بار ذکر کرنے سے اس کا حصول مخفی نہیں ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ فصاحت کلام کے لئے صرف ضعفِ تالیف تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کثرتِ تکرار اور تتابع اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے۔ کثرت تکرار کی مثال متنبی کا یہ شعر ہے۔ ؎

تُسعدنی فی غمرۃٍ بعد غمرۃٍ — سبوح لہا منہا علیہا شواہد

اسعاد مدد کرنا غمرۃ شدت اور مصیبت سبوح پانی پر تیرنے والے کی طرح اچھی رفتار والا سبوح موصوف محذوف (فرس) کی صفت ہے فرس مؤنث معنوی ہے اس کی صفت سبوح بر وزن فعول فاعل کے معنی میں ہے اور یہ چونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت واقع ہوتا ہے اسلئے شاعر نے سبوح فرمایا سبوحۃ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی شارح نے سبوح کی تفسیر حسن الجری سے کی ہے حالانکہ فرس کے مؤنث ہونے کا تقاضہ یہ تھا کہ حسنۃ الجری کہا جاتا مگر شارح نے فرس کو مرکوب کی تاویل میں لیکر حسن الجری کہا ہے کیونکہ مرکوب مذکر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لہا سبوح کی صفت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ صرف لہا صفت ہے بلکہ یہ شبہ فعل کے متعلق ہوگا اور علیہا شواہد کے متعلق ہوگا۔ پھر شواہد اپنے متعلق سے ملکر ذوالحال ہوگا اور منہا کسی کے متعلق ہوکر حال ہوگا۔ پھر ذوالحال اپنے حال سے ملکر شبہ فعل کا فاعل ہوگا۔ پھر شبہ فعل اپنے متعلق لہا اور فاعل سے ملکر سبوح کی کی صفت واقع ہوگا۔ اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا عمدہ رفتار ہے گویا پانی پر تیرتا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا ہے اس کے لئے اسی کی ذات میں ایسی علامتیں ہیں جو اس کی شرافت اور نجابت پر دلالت کرتی ہیں۔ پس اس شعر میں گھوڑے کے لئے تین ضمیریں ہونے کی وجہ سے چونکہ کثرت تکرار ہے اس لئے یہ شعر فصاحت سے خارج ہوگا۔ قیل کے ذریعہ شارح نے علامہ زوزنی کا اعتراض نقل کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے کثرتِ تکرار نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کو دو بار ذکر کرنا پھر اس تکرار میں اگر تعدد پیدا کرنا ہو تو اس کو چار بار ذکر کرنا ضروری ہوگا پھر اگر اس میں کثرت پیدا کرنا ہو تو کم از کم دو بار کا اضافہ اور کرنا ضروری ہوگا الحاصل تکرار میں اگر کثرت پیدا کرنا ہو تو ایک چیز کو کم از کم چھ بار ذکر کرنا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو تین بار ذکر کرنے سے کثرتِ تکرار

حاصل نہیں ہوگی اور کثرتِ تکرار نہ ہونے کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج نہیں ہوگا۔
فیہ نظر کہکر شارح نے اس اعتراض کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ تکرار دو چیزوں کے ذکر کا نام نہیں ہے بلکہ تکرار نام ہے ذکر ثانی کا جس سے پہلے اس کا ایک ذکر اور ہو اور یہاں چونکہ کثرت وحدت کے مقابلہ میں ہے اسلئے ایک سے زائد پر کثرت کا اطلاق ہوگا۔ پس ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد جب دوسری بار ذکر کیا جائیگا تو اس دوسری بار سے تکرار متحقق ہو جائے گا اور پھر جب اس دوسری بار پر ایک بار ذکر کا اور اضافہ ہوگا تو اس سے تکرار کی کثرت حاصل ہو جائے گی۔ الحاصل ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے چونکہ کثرتِ تکرار حاصل ہو جاتی ہے اسلئے یہ شعر کثرتِ تکرار کی وجہ سے فصاحت سے خارج ہو جائے گا۔

وَتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ مِثْلُ قَوْلِهٖ شعر حَمَامَةَ جَرْعٰی حَوْمَةِ الْجَنْدَلِ اِسْجَعِیْ: فَاَنْتِ بِمَرْأًی مِنْ سُعَادَ وَمَسْمَعٖ ؛ فَفِیْهِ اِضَافَةُ حَمَامَةٍ اِلٰی جَرْعٰی وَجَرْعٰی اِلٰی حَوْمَةٍ وَحَوْمَةٍ اِلَی الْجَنْدَلِ. وَالْجَرْعَاءُ تَانِیْثُ الْاَجْرَعِ قَصْرُهَا لِلضَّرُوْرَةِ وَهِیَ اَرْضٌ ذَاتُ رَمْلٍ لَاتُنْبِتُ شَیْئًا وَالْحَوْمَةُ مُعْظَمُ الشَّیْءِ وَالْجَنْدَلُ اَرْضٌ ذَاتُ حِجَارَةٍ وَالسَّجْعُ هَدِیْرُ الْحَمَامِ وَنَحْوُهٗ وَقَوْلُهٗ فَاَنْتِ بِمَرْأًی اَیْ بِحَیْثُ تَرَاكِ سُعَادُ وَتَسْمَعُ صَوْتَكِ یُقَالُ فُلَانٌ بِمَرْأًی مِنِّیْ وَمَسْمَعٍ اَیْ بِحَیْثُ اَرَاهُ وَاَسْمَعُ قَوْلَهٗ كَذَا فِی الصِّحَاحِ فَظَهَرَ فَسَادُ مَا قِیْلَ اِنَّ مَعْنَاهُ اَنْتِ بِمَوْضِعٍ تَرَیْنَ مِنْهُ سُعَادُ وَتَسْمَعِیْنَ كَلَامَهَا وَفَسَادُ ذٰلِكَ مِمَّا یَشْهَدُ بِهِ الْعَقْلُ وَالنَّقْلُ

ترجمہ اور تتابع اضافات جیسے اس کا قول پتھریلی اونچی ریتلی زمین کی کبوتری تو گیت گا اسلئے کہ تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھے دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے۔ پس اس میں حمامہ کی اضافت جرعیٰ کی طرف اور جرعیٰ کی اضافت حومہ کی طرف اور حومہ کی اضافت جندل کی طرف ہے۔ اور جرعاء اجرع کا مؤنث ہے اس کا قصر ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور اجرع وہ ریتلی زمین جو کوئی چیز نہ اگاتی ہو اور حومہ شے کا بلند حصہ اور جندل پتھریلی زمین اور سجع کبوتر وغیرہ کی آواز۔ اور شاعر کا قول فَاَنْتِ بِمَرْأًی " یعنی تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھ کو دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے۔ کہا جاتا ہے فلان بمرأی منی ومسمع یعنی وہ ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات چیت سنتا ہوں۔ ایسا ہی صحاح میں ہے پس اس کا فساد ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کا کلام سنتی ہے اور اس کا فساد ان چیزوں میں سے ہے جس کی عقل اور نقل شہادت دیتی ہے

تشریح تتابع اضافات میں اضافات جمع سے ما فوق الواحد مراد ہے یعنی لگاتار دو اضافتوں کا ہونا بھی مخل بالفصاحۃ ہے اور متن میں تتابع اضافات کا عطف کثرت پر ہے نہ کہ تکرار پر یعنی مخل بالفصاحت نفس

تتابع اضافات سے مخل بالفصاحت ہونے کے لئے تتابع اضافات کی کثرت شرط نہیں ہے۔ بہرحال تتابع اضافات کی مثال عبدالصمد بن منصور بن حسن بن بابک کا یہ شعر ہے ؎ حمامۃ جرعیٰ حومۃ الجندل اسجعی ؛ فانت بمرأی من سعاد و مسمع۔

حمامۃ منادی ہے اور ما بعد کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور اس سے پہلے یا حرف ندا محذوف ہے اور اس کے معنی کبوتری کے ہیں۔ جرعاء، اجرع کا مونث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کرکے مقصور پڑھا گیا ہے۔ جرعاء ایسی ریتلی زمین کو کہتے ہیں جس میں پیداوار نہ ہوتی ہو۔ حومہ بروزن قومہ شے کا بلند حصہ۔ ٹیلہ۔ حومۃ القتال معظم قتال۔ جَندَل کے معنی لغت کی کتاب اساس کے بیان کے مطابق پتھریلی زمین کے ہیں لیکن صحاح میں یہ ہے کہ جندل نون کے سکون کے ساتھ پتھر کے معنی میں ہے اور پتھریلی زمین کے لئے جَنَدِل جیم اور نون کے فتحہ اور دال کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ پس اساس کے مطابق شارح کا جندل کی تفسیر ارض ذات حجارۃ کے ساتھ کرنا بالکل درست ہوگا لیکن صحاح کے بیان کے مطابق یہ کہنا پڑیگا کہ شارح نے جندل کی جو تفسیر کی ہے یہ تفسیر لغوی نہیں ہے بلکہ تفسیر مرادی ہے یعنی شاعر کی جو مراد تھی شارح نے اس کو بیان کردیا اس کے لغوی معنی بیان نہیں کئے ہیں۔ اس صورت میں کلام میں مجاز ہوگا اس طور پر کہ شاعر نے جندل (حجارہ) حال بولکر اس کا محل یعنی ارض ذات حجارہ مراد لیا ہے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شارح کے نزدیک شعر میں جندل جیم اور نون کے فتحہ اور دال کے کسرہ کے ساتھ ثابت ہو لیکن نون کو ضرورت شعری کی وجہ سے ساکن کردیا گیا ہو اگر ایسا ہے تو پھر جَندِل کی تفسیر ارض ذات حجارہ کے ساتھ کرنا تفسیر لغوی ہی ہوگا۔ اسجعی امر واحد مونث حاضر کا صیغہ ہے سجع کبوترا اور اونٹنی کی آواز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مرأی اور مسمع اسم ظرف ہیں دیکھنے اور سننے کی جگہیں۔ سعاد محبوبہ کا اسم شریف ہے اور مرأی اور مسمع کا فاعل ہے اور بمرأی کا بارئی کے معنی میں ہے۔ صحاح میں یہ ہی کہا گیا ہے کہ مرأی اور مسمع کے بعد من کا مجرور ان کا فاعل ہوتا ہے مفعول نہیں ہوتا جیسا کہ کہا جاتا ہے فلان بمرأی منی و مسمع۔ یعنی فلاں ایسی جگہ میں ہے کہ میں اسکو دیکھتا ہوں اور سنتا ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس شعر میں چونکہ حمامہ کی اضافت جرعیٰ کی طرف ہے اور جرعیٰ کی حومہ کی طرف ہے اور حومہ کی جندل کی طرف ہے اس لئے اس شعر میں تتابع اضافات ہے اور تتابع اضافات کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج ہے ترجمہ اس کا یہ ہے کہ اے پتھریلی بلند ریتلی زمین کی کبوتری تو گیت گاتی رہ کیونکہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھ کو میری محبوبہ سعاد دیکھ رہی ہے اور تیری آواز سن رہی ہے۔ بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بناکر اس شعر کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ اے کبوتری تو گیت گاتی رہ اسلئے کہ تو ایسی جگہ میں جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کی آواز کو سنتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ معنی فاسد ہیں اور اس کے فساد پر عقل بھی شاہد ہے اور نقل بھی شاہد ہے۔ نقل تو اس لئے شاہد ہے کہ صحاح جیسی معتبر کتاب میں یہ ہی مذکور ہے کہ مرأی اور مسمع کے بعد من کا مجرور رویت اور سمع کا فاعل ہوتا ہے نہ کہ مفعول حالانکہ بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بناکر معنی بیان کئے ہیں۔ بہرحال بعض لوگوں کے بیان کردہ یہ معنی نقل کے خلاف ہیں۔ اور عقل کے خلاف اسلئے ہیں کہ اس صورت میں کہا گیا ہے کہ کبوتری سعاد کی آواز کو سنتی ہے پس جب کبوتری محبوبہ کی آواز کو سُنیگی تو کبوتری سے گانے کی فرمائش کرنا عقلاً غیر مناسب ہوگا کیونکہ کبوتری کے گانے سے اس کی آواز کے سننے میں خلل پڑیگا

اس صورت میں تو یہ مناسب تھا کہ کبوتری سے یہ کہا جاتا کہ اُسْکُتِی تو چپ رہ. پس شاعر کا اسجعی کہنا اس بات کی علامت ہے کہ سعاد کبوتری کو دیکھنے اور سننے والی ہے خود گانے والی نہیں ہے۔ اور یہ اسی وقت ہوگا جب سعاد کو فاعل بنایا جائے نہ کہ مفعول۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّ كُلًّا مِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ اِنْ ثَقُلَ اللَّفْظُ بِسَبَبِهٖ عَلَى اللِّسَانِ فَقَدْ حَصَلَ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ بِالتَّنَافُرِ وَاِلَّا فَلَا يُخِلُّ بِالْفَصَاحَةِ كَيْفَ وَقَدْ وَقَعَ فِي التَّنْزِيْلِ مِثْلُ دَأْبِ قَوْمِ نُوْحٍ، وَذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهٗ. وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا۔

ترجمہ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات میں سے ہر ایک اگر اسکی وجہ سے لفظ، زبان پر دشوار ہوجائے تو اس سے تنافر کے ذریعے احتراز ہو گیا ہے ورنہ تو وہ مخل بالفصاحت نہیں ہے کیسے ہوسکتا ہے جبکہ قرآن میں واقع ہوا ہے۔ قوم نوح کی عادت کے مانند۔ اور (یہ) آپ کے رب کی رحمت کا تذکرہ ہے اپنے بندہ پر۔ اور قسم ہے جان کی اور اس کی جس نے اسکو ٹھیک بنایا ہے پھر اس کی نیکی اور بدی کا اس کو القا کیا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ فصاحتِ کلام کے لئے کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے خالی ہونے کو شرط قرار دینا محلِ نظر ہے۔ یعنی صاحبِ قیل کا یہ کہنا کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات مطلقاً مخل بالفصاحت ہیں لہذا کلام کا ان سے خالی ہونا ضروری ہے۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس میں قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ان کی وجہ سے کلمات کا تلفظ دشوار ہوجاتا ہو تو یہ دونوں یقیناً مخل بالفصاحت ہونگے اور ان سے یقیناً کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر ان کی وجہ سے تلفظ دشوار نہ ہوتا ہو تو پھر یہ دونوں مخل بالفصاحت نہ ہونگے اور ان سے کلامِ فصیح کا خالی ہونا ضروری نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں ان دونوں کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ جب کلامِ فصیح کے لئے تنافرِ کلمات سے خالی ہونا شرط قرار دیدیا گیا تو ان دونوں سے خالی ہونا بھی شرط قرار دیدیا گیا اسلئے کہ تنافرِ کلمات کا حاصل بھی یہی ہے کہ کلمات کے اجتماع کے وقت زبان پر تلفظ دشوار ہوجائے۔ حاصل یہ ہے کہ تنافر کلمات سے احتراز کے ذریعہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی اس صورت سے بھی احتراز ہو گیا ہے لہذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں چونکہ یہ دونوں چیزیں مخل بالفصاحت نہیں ہیں اسلئے اس صورت میں بھی انکو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو مطلقاً مخل بالفصاحت قرار دینا کیسے درست ہوگا درآنحالیکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہیں مثلاً، مثلَ دأبِ قوم نوح، اور ذکر رحمۃ ربک عبدہ زکریا، میں تتابع اضافات ہے اور ونفس وماسوّاہا فالہمہا فجورہا وتقوٰہا میں ضمائر میں کثرت تکرار ہے بلکہ یہ پوری سورت ہی

کثرت تکرار کی مثال ہے کیونکہ پوری سورت میں واحد مؤنث کی ضمیریں مذکور ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس میں آپ نے سیدنا یوسف علیہ السلام کی توصیف کی ہے اس میں کثرت تکرار اور تتابع اضافات دونوں ہیں۔
چنانچہ ارشاد ہے الکریم بن الکریم بن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم۔ یہ حدیث کثرت تکرار پر تو اسلئے مشتمل ہے کہ اس حدیث میں کریم اور ابن کا بار بار ذکر کیا گیا ہے اور تتابع اضافات پر اسلئے مشتمل ہے کہ اضافات کی دو قسمیں ہیں ایک تو متداخلہ، دوم غیر متداخلہ۔ متداخلہ تو یہ ہے کہ اول ثانی کی طرف اور ثانی ثالث کی طرف مضاف ہو جیسا کہ مصنف کی بیان کردہ مثال میں ہے اور غیر متداخلہ یہ ہے کہ ایسا نہ ہو بلکہ درمیان میں صفت وغیرہ کسی چیز کا فصل ہو جیسے اس حدیث میں ہے کہ پہلا ابن دوسرے کریم کی طرف مضاف ہے اور دوسرا ابن تیسرے کریم کی طرف اور تیسرا ابن چوتھے کریم کی طرف مضاف ہے اور اسی طرح یوسف کے بعد والا ابن یعقوب کی طرف مضاف ہے اور یعقوب کے بعد والا اسحاق کی طرف مضاف ہے اور اسحاق کے بعد والا ابراہیم کی طرف مضاف ہے۔ دراصل اس طرح کی ترکیب میں ابن اپنے ماقبل کی صفت ہوتا ہے اور مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے اسی کو اضافات غیر متداخلہ کہتے ہیں۔ الحاصل اس حدیث میں تتابع اضافات تو ہے مگر غیر متداخلہ۔

وَالْفَصَاحَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ مَلَكَةٌ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي النَّفْسِ وَالْكَيْفِيَّةُ عَرَضٌ لَا يَتَوَقَّفُ تَعَقُّلُهُ عَلَى تَعَقُّلِ الْغَيْرِ وَلَا يَقْتَضِي الْقِسْمَةَ وَاللَّاقِسْمَةَ فِي مَحَلِّهِ اِقْتِضَاءً اَوَّلِيًّا فَخَرَجَ بِالْقَيْدِ الْاَوَّلِ الْاَعْرَاضُ النِّسْبِيَّةُ مِثْلُ الْاِضَافَةِ وَالْفِعْلِ وَالْاِنْفِعَالِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَبِقَوْلِنَا لَا يَقْتَضِي الْقِسْمَةَ اَلْكَمِّيَّاتُ وَبِقَوْلِنَا اللَّاقِسْمَةَ اَلنُّقْطَةُ وَالْوَحْدَةُ وَقَوْلُنَا اَوَّلِيًّا لِيَدْخُلَ فِيْهِ مِثْلُ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْقِسْمَةِ اَوِ اللَّاقِسْمَةِ فَقَوْلُهُ مَلَكَةٌ اِشْعَارٌ بِاَنَّهُ لَوْ عَبَّرَ عَنِ الْمَقْصُوْدِ بِلَفْظٍ فَصِيْحٍ لَا يُسَمّٰى فَصِيْحًا فِي الْاِصْطِلَاحِ مَا لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ رَاسِخًا فِيْهِ وَقَوْلُهُ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى التَّعْبِيْرِ عَنِ الْمَقْصُوْدِ دُوْنَ اَنْ يَقُوْلَ يُعَبِّرُ اِشْعَارٌ بِاَنَّهُ يُسَمّٰى فَصِيْحًا اِذَا وُجِدَ فِيْهِ تِلْكَ الْمَلَكَةُ سَوَاءٌ وُجِدَ التَّعْبِيْرُ اَوْ لَمْ يُوْجَدْ وَقَوْلُهُ بِلَفْظٍ فَصِيْحٍ لِيَعُمَّ الْمُفْرَدَ وَالْمُرَكَّبَ اَمَّا الْمُرَكَّبُ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا الْمُفْرَدُ فَكَمَا تَقُوْلُ عِنْدَ التَّعْدَادِ دَارٌ غُلَامٌ جَارِيَةٌ ثَوْبٌ بِسَاطٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ

ترجمہ اور فصاحت فی المتکلم ایک ایسا ملکہ ہے اور ملکہ ایسی کیفیت ہے جو نفس میں ثابت ہو اور کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور نہ وہ اقتضاء اولی کے طور پر اپنے محل میں تقسیم کا تقاضہ کرتا ہو اور نہ عدم تقسیم کا۔ پس قید اول کے ذریعے اعراض نسبیہ خارج ہوگئے جیسے اضافت، فعل

انفعال اور اس جیسا اور ہمارے قول لا یقتضی القسمۃ سے کیفیات نکل گئے اور ہمارے قول لا قسمۃ سے نقطہ اور وحدت نکل گئے اور ہمارا قول اوّلیّا تاکہ اس میں علم بالمعلومات داخل ہو جائے جو قسمت اور عدم قسمت کا مقتضی ہوتا ہے۔ پس مصنف کا قول ملکہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کسی نے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کیا تو اصطلاح میں اس کا نام فصیح نہیں ہوگا جب تک کہ اس میں یہ ملکہ راسخ نہ ہو اور مصنف کا قول یقتدر بہا علی التعبیر عن المقصود بجائے اس کے کہ یعبر کہتا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کا نام فصیح رکھا جائے گا جبکہ اس میں یہ ملکہ پایا جائے برابر ہے کہ تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے اور اس کا قول بلفظ فصیح تاکہ مفرد اور مرکب کو عام ہو جائے۔ بہر حال مرکب تو ظاہر ہے اور رہا مفرد تو، تو شمار کے وقت کہتا ہے دار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط وغیرہ

تشریح مصنف رح نے اس عبارت میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے پر قادر ہو۔ شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ملکہ ایسی کیفیت اور صفت کا نام ہے جو نفس میں راسخ اور ثابت ہو جائے دراصل نفس کے لئے جو صفت حاصل ہوتی ہے تو اول حصول میں اس کا نام حال ہوتا ہے کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے وہ زمانہ حال میں اس کو ضائع کر دینے پر قادر ہوتا ہے اور اگر وہ صفت اپنے محل میں ثابت اور متقرر ہو گئی ایسے طریقے پر کہ اس کا زائل کرنا ممکن نہ رہا تو اس کا نام ملکہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ اسطرح متصف ہوگا وہ اس صفت کا مالک ہوگا جسطرح چاہے گا اس کو گھمائے گا۔ شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے کیفیت کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفت کا لفظ ذکر نہیں کیا محض یہ بتانے کے لئے کہ ملکہ مقولہ کیف میں سے ہے۔ شارح نے فی النفس فرمایا ہے اور فی الجسم نہیں فرمایا کیونکہ وہ کیفیت اگر نفس میں ثابت اور پیوست ہوگی تو اس کو ملکہ کہا جائے گا اور اگر جسم کے ساتھ مختص ہوئی جیسے سفیدی تو اس کو کیفیت اور عرض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے ملکہ کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جاتا۔ والکیفیۃ سے شارح مقولہ کیف کی تعریف کرنا چاہتے ہیں مگر اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ متکلمین نے موجودات حادثہ کو جوہر اور عرض کے اندر منحصر کیا ہے یعنی جو چیز عدم سے وجود میں آئے گی اور وجود کے بعد پھر معدوم ہو جائے گی وہ یا تو جوہر ہوگی یا عرض ہوگی۔ پھر حکماء نے عرض کی نو قسمیں بیان کی ہیں۔ کمٓ۔ کیفٓ۔ اضافتٓ۔ متیٓ۔ اینٓ۔ وضعٓ۔ ملکٓ۔ فعلٓ۔ انفعالٓ۔ ان نو اعراض اور ایک جوہر کا نام مقولات عشرہ ہے۔ مقولات بمعنی محمولات۔ یعنی موجودات حادثہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس پر ان مقولات میں سے کوئی ایک مقولہ محمول نہ ہوتا ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ مقولات موجودات ممکنہ کے لئے اجناس عالیہ ہیں اور جنس ذی جنس پر محمول ہوتی ہے لہذا یہ مقولات بھی موجودات ممکنہ پر محمول ہونگے۔ پھر ان مقولات کی دو قسمیں ہیں۔ مقولات نسبیہ اور مقولات غیر نسبیہ۔ مقولات غیر نسبیہ تین ہیں (۱) جوہر (۲) کیف (۳) کم۔ اور ان تین کے علاوہ باقی سات مقولات نسبیہ ہیں۔ نسبیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ اور غیر نسبیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو۔ اس موقعہ پر تمام مقولات کی تعریف کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ۔ جوہر وہ مقولہ ہے

جو بنفسہ اور بذاتہ قائم ہو یعنی اپنے خارجی قیام میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسا کہ جملہ اجسام۔ کم وہ عرض ہے جو لذاتہ تقسیم کو قبول کرتا ہو۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) متصل (۲) منفصل۔ کم متصل وہ ہے جس میں حدود مشترکہ ہوں جیسے خط، سطح اور جسم۔ اور منفصل وہ ہے جس میں حدود مشترکہ نہ ہوں جیسے اشیاء معدودہ۔ کیف کی تعریف خود شارح نے کی ہے اسی کو سمجھانے کے لئے خادم نے یہ تفصیل کی ہے۔ لہذا تھوڑا سا انتظار اور کیجئے۔ اضافت وہ نسبت ہے جو ایک شے کو عارض ہو دوسری نسبت کی طرف قیاس کرتے ہوئے جیسے اُبُوّتْ۔ بُنُوّتْ۔ متی کسی شے کا زمانے میں حاصل ہونا جیسے کون الصوم حاصلا فی شہر رمضان۔ این کسی شے کا مکان میں حاصل ہونا جیسے کون زید فی الدار۔ وضع وہ ہیئت ہے جو کسی شے کو عارض ہو اس کے بعض اجزاء کو بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے جیسے ٹیک لگانے کی ہیئت اور کروٹ پر لیٹنے کی ہیئت۔ ملک وہ ہیئت ہے جو جسم کو عارض ہو اس اعتبار سے کہ وہ جسم کو محیط ہے اور جسم کے منتقل ہو جانے سے منتقل ہو جاتی ہے جیسے قمیص پہننے اور عمامہ باندھنے کی ہیئت۔ فعل کسی چیز کا دوسرے کے اندر مؤثر ہونا جیسے قاطع (کاٹنے والے) کا اس طور پر ہونا کہ وہ دوسرے کو قطع کرے۔ انفعال کسی شے کا دوسرے سے متاثر ہونا جیسے زید کا مضروب ہونا اور کپڑے کا مقطوع ہونا۔ اس تفصیل کے بعد کیفیت یعنی مقولہ کیف کی تعریف ملاحظہ فرمائیے۔ کیف وہ عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں تقسیم اور عدم تقسیم کا لذاتہ اور بلاواسطہ تقاضہ نہ کرتا ہو۔ شارح کی بیان کردہ یہ تعریف ایک جنس اور چار فصلوں پر مشتمل ہے اس طور پر کہ شارح کا قول عرض بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ عرض کا لفظ عرض کی تمام قسموں کو شامل ہے۔ اور "لا یتوقف تعقلہ علی تعقل الغیر" پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ تعریف سے اعراض نسبیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ یعنی اضافت، متی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال۔ ان سات اعراض کو خارج کیا گیا ہے جن کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ "لا یقتضی القسمۃ" دوسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیف کی تعریف سے کم کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ کم لذاتہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے۔ "واللاقسمۃ" تیسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیف کی تعریف سے نقطہ اور وحدت کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں عدم تقسیم کو قبول کرتے ہیں اس طور پر کہ نقطہ نام ہے طرف خط کا اور طرف خط یعنی خط کا کنارہ غیر منقسم ہوتا ہے اور وحدت کہتے ہیں شے کا غیر منقسم ہونا۔ الحاصل یہ دونوں عدم قسمت کا تقاضہ کرتے ہیں۔ اولیّا یعنی "اقتضاء اولیّا" چوتھی فصل ہے لیکن یہ فصل اور قید کیفیت کی تعریف سے کسی کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ علم بالمعلومات کو کیفیت کی تعریف میں داخل کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ اولیاء سے مراد لذاتہ اور بلاواسطہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں لذاتہ اور بلاواسطہ تقسیم اور عدم تقسیم دونوں کا تقاضہ نہ کرتا ہو اور علم بھی لذاتہ یعنی معلومات سے قطع نظر کر کے تقسیم اور عدم تقسیم کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا علم بھی مقولہ کیف میں داخل ہوگا۔

البتہ علم بالمعلومات میں اگر علم کے متعلق یعنی معلومات کا اعتبار ہو تو معلومات کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ علم بھی

تقسیم کا تقاضہ کرے گا اور کبھی عدم تقسیم کا لیکن یہ تقاضہ لذاتہ اور بلا واسطہ نہیں ہوگا بلکہ متعلق اور معلوم کے واسطہ سے ہوگا چنانچہ وہ علم جو شے واحد بسیط کے ساتھ متعلق ہوگا تو وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے عدم تقسیم کو قبول کرے گا اور وہ علم جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہوگا وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کریگا. الحاصل کیفیت کی تعریف میں جب تک اَوَّلِیًّا کی قید مذکور نہیں ہوگی اس وقت تک علم اپنے متعلق اور معلوم سے قطع نظر کرتے ہوئے کیفیت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اس پر کیفیت کی تعریف صادق نہیں آئیگی. شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں مَلَکَۃ کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفۃ کا لفظ ذکر کرکے صفۃ یقتدر بہا نہیں کہا. کیونکہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے سے انسان علماء بلاغت کی اصطلاح میں فصیح نہیں کہلاتا ہے بلکہ فصیح کہلانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ صفت اور کیفیت اسمیں راسخ اور پیوست ہو. پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے فاضل مصنف نے تعریف میں مَلَکَۃ کا لفظ ذکر کیا ہے. اور صفۃ کا لفظ ذکر نہیں کیا. چنانچہ اگر کسی نے بغیر کیفیت راسخہ کے لفظ فصیح کے ساتھ ایک آدھ بار اپنا مقصود ادا کردیا تو یہ شخص فصیح نہیں کہلائیگا بلکہ اس کے بارے میں کہا جائے گا ہذہ رمیۃ من غیر رام یعنی اندھے کا تیر بُوڑے میں.

شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں یقتدر کا لفظ ذکر کیا ہے یعنی فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مقصود ادا کرنے پر قادر ہو اور یُعَبِّرُ کا لفظ ذکر کرکے یہ نہیں کہا کہ اس کی وجہ سے مقصود کو ادا کردے کیونکہ فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں یہ ملکہ موجود ہو اور وہ اس ملکہ کی وجہ سے مقصود ادا کرنے پر قادر ہو خواہ مقصود ادا کرے یا نہ ادا کرے یعنی فصیح ہونے کے لئے تعبیر اور ادا کرنا شرط نہیں ہے بلکہ قادر ہونا شرط ہے تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے. مثلاً ایک شخص کو افتاء کے سلسلہ میں ملکہ حاصل ہے تو یہ شخص مفتی کہلائیگا خواہ فتوی دے یا نہ دے. ایسا نہیں کہ مسئلہ بتاتے وقت تو یہ حضرت مفتی صاحب ہوں اور جب بتاکر فارغ ہوگئے تو غیر مفتی ہوں

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ فصیح کہا ہے بکلام فصیح نہیں کہا کیونکہ ہر مقصود کو کلام کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بعض مقاصد ایسے ہیں جنکو صرف مفرد کے ذریعہ ادا کیا جاسکتا ہے مثلاً ایک شخص اپنا حساب بیباق کرنے کے لئے محاسب کے سامنے مختلف قسم کی چیزیں پیش کرنا چاہتا ہے تو وہ ان چیزوں کو گنواتے وقت یوں کہے گا دارٌ. ثوبٌ. غلامٌ جاریۃٌ. بساطٌ وغیرہ. پس اگر مصنف بکلام فصیح کہتے تو یہ تعریف صرف اس صورت کو شامل ہوتی جہاں مقصود کو کلام اور مرکب کے ذریعے ادا کیا جاتا. اور جہاں مفرد کے ذریعہ ادا کیا جاتا اس کو یہ تعریف شامل نہ ہوتی لہذا مصنف نے بلفظ فصیح کہا تاکہ یہ تعریف مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہوجائے کیونکہ کلمہ لفظ مفرد اور مرکب دونوں کو عام ہے.

وَالْبَلَاغَةُ فِي الْكَلَامِ مُطَابَقَتُهُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ فَصَاحَتِهِ اَيْ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ وَالْحَالُ هُوَ الْاَمْرُ الدَّاعِيْ اِلَى اَنْ يُعْتَبَرَ مَعَ الْكَلَامِ الَّذِيْ يُؤَدِّيْ بِهِ اَصْلُ الْمُرَادِ خُصُوْصِيَّةٌ مَا وَهُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ مَثَلًا كَوْنُ الْمُخَاطَبِ مُنْكِرًا لِلْحُكْمِ حَالٌ يَقْتَضِيْ تَاكِيْدَ الْحُكْمِ وَالتَّاكِيْدُ مُقْتَضَى الْحَالِ وَقَوْلُكَ لَهُ اِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ مُؤَكَّدًا بِاِنَّ كَلَامٌ

مُطَابِقٌ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ اَنَّهٗ مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذٰلِكَ الْكَلَامِ الَّذِيْ تَقْتَضِيْهِ الْحَالُ فَاِنَّ الْاِنْكَارَ مَثَلًا يَقْتَضِيْ كَلَامًا مُؤَكَّدًا وَهٰذَا مُطَابِقٌ لَهٗ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ صَادِقٌ عَلَيْهِ عَلٰى عَكْسِ مَا يُقَالُ اِنَّ الْكُلِّيَّ مُطَابِقٌ لِلْجُزْئِيَّاتِ وَاِنْ اَرَدْتَّ تَحْقِيْقَ هٰذَا الْكَلَامِ فَارْجِعْ اِلٰى مَاذَكَرْنَاهُ فِي الشَّرْحِ فِيْ تَعْرِيْفِ عِلْمِ الْمَعَانِيْ

ترجمہ اور بلاغت فی الکلام، کلام کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا ہے درآنحالیکہ وہ کلام فصیح ہو اور حال وہ امر ہے جو اس بات کی طرف داعی ہو کہ اس کلام کے ساتھ جس کے ذریعہ اصل مراد ادا کی جاتی ہے کسی بھی خصوصیت کا اعتبار کیا جائے اور وہ خصوصیت مقتضیٰ حال ہے مثلاً مخاطب کا منکرِ حکم ہونا ایک حال ہے جو تاکیدِ حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکید مقتضیٰ حال ہے۔ اور مخاطب سے تیرا قول اِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ۔ اِنّ کی تاکید کے ساتھ ایسا کلام ہے جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کلام اس کلام کی جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اسلئے کہ مثلاً انکار کلام موکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے بایں معنی کہ یہ کلام مؤکد کلی اس پر صادق ہے اس کے برعکس جو کہا جاتا ہے کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے اور اگر تو اس کلام کی تحقیق کا ارادہ کرے تو اس کی طرف رجوع کر جو ہم نے علم معانی کی تعریف میں شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح جب مصنف رح فصاحت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب بلاغت کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ چنانچہ بلاغت فی الکلام کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بلاغت فی الکلام اس کا نام ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو اور خود وہ کلام فصیح ہو اور یہ خیال رہے کہ یہاں مطابقت سے فی الجملہ مطابقت مراد ہے مطابقت تامہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اصلِ بلاغت میں مطابقتِ تامہ کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے۔ مطابقتِ تامہ تو یہ ہے کہ کلام ان تمام مقتضیات کے مطابق ہو جن کا حال تقاضا کرتا ہے اور فی الجملہ مطابقت یہ ہے کہ حال جن مقتضیات کا تقاضہ کرتا ہے کلام ان میں سے کسی ایک مقتضیٰ کے مطابق ہو۔ پس حال اگر دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہو مثلاً تاکید کا اور تعریف کا اور متکلم نے ان میں سے کسی ایک کی رعایت کی ہو اور دوسرے کی رعایت نہ کی ہو تو یہ کلام اگرچہ مطلقاً بلیغ نہیں ہوگا لیکن اس اعتبار سے بلیغ ہوگا۔ بلاغتِ کلام کی یہ تعریف تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضیٰ حال (۳) مطابقتِ مقتضیٰ حال۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان تینوں کو بالتفصیل ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حال وہ امر ہے جو متکلم کے لئے اس بات کا داعی ہو کہ متکلم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ وہ اصل مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی بھی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے وہ امر خواہ نفس الامر میں داعی ہو یا نفس الامر میں داعی نہ ہو۔ اول کی مثال جیسے مخاطب کا حقیقۃً قیامِ زید کا منکر ہونا۔ پس یہ انکار نفس الامر میں اس بات کا داعی ہے کہ متکلم اپنے اس کلام میں جسکے ذریعہ وہ اپنی مراد ادا کرنا چاہتا ہے ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے اور ثانی کی مثال جیسے مخاطب غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو یہ انکار تنزیلی ایسا امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے۔ شارح نے اَنْ يُعْتَبَرَ کے لفظ

اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ خصوصیات اور نکات متکلم کا مقصود ہوں یعنی متکلم ان خصوصیات کا لحاظ کرے اور ان کا قصد کرے۔ اگر متکلم کے قصد کے بغیر کلام میں کوئی خصوصیت پائی گئی تو یہ مقتضیٰ حال نہ ہوگا اور اس کلام کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہے۔

الحاصل حال وہ امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہو کہ متکلم اپنے اس کلام میں جسکے ذریعہ مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے۔ اور وہ خصوصیت اور نکتہ جس کا حال تقاضہ کرتا ہے مقتضیٰ حال کہلاتا ہے۔ اور کلام کا اس خصوصیت پر مشتمل ہونا مطابقت مقتضیٰ حال ہے۔ مثلاً مخاطب کا منکر حکم ہونا حال ہے جو تاکید حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکید حکم مقتضیٰ حال ہے اور اس مخاطب کے سامنے اِنَّ زیداً فی الدار اِنَّ کے ساتھ موکد کر کے کلام کرنا مطابقت مقتضیٰ حال ہے یعنی اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام ایسا ہے جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہے۔

وتحقیق ذلک سے شارح فرماتے ہیں کہ مقتضیٰ حال اور مطابقت مقتضیٰ حال کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے وہ تو مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہے لیکن ہماری تحقیق یہ ہے کہ حال کی تعریف تو وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے لیکن مقتضیٰ حال اس خصوصیت اور نکتہ کا نام نہیں ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے۔ بلکہ اس کلام کلی کا نام مقتضیٰ حال ہے جو کلام کلی اس خصوصیت پر مشتمل ہوگا، اور مطابقت مقتضیٰ حال یہ ہے کہ متکلم جو کلام بھی مخاطب کے سامنے پیش کریگا وہ کلام اس مقتضیٰ حال یعنی کلام کلی کے جزئیات میں سے ہو اور یہ مقتضیٰ حال یعنی کلام کلی اس کلام جزئی پر صادق آئے مثلاً انکار تقاضہ کرتا ہے کلام مؤکد کا اور کلام موکد کی مثال ان زیداً فی الدار ہے تو ہماری تحقیق کے مطابق انکار حال ہوگا اور کلام موکد کلی مقتضیٰ حال ہوگا اور کلام جزئی یعنی ان زیداً فی الدار کا اس کلام موکد کلی کے جزئیات میں سے ہونا اور اس کلام کلی کا اس پر صادق آنا مطابقت مقتضیٰ حال ہوگا۔

شارح نے اپنی تحقیق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مثال مذکور یعنی اِنَّ زیداً فی الدار اس کلام مؤکد کلی کے جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے کیونکہ مخاطب کا انکار کلام مؤکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ مثال یعنی ان زیداً فی الدار جو کہ کلام جزئی ہے یہ اس کلام موکد کلی کے مطابق ہے بایں معنیٰ کہ یہ کلام مؤکد کلی اس مثال پر صادق آتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میرا یہ کہنا کہ کلام جزئی یعنی مثال مذکور کلام موکد کلی کے مطابق ہے مناطقہ کے بیان کے برعکس ہے کیونکہ مناطقہ یہ نہیں کہتے کہ جزئی کلی کے مطابق ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے یعنی میں نے تو اپنی تحقیق کے دوران کلام جزئی (مثال مذکورہ) کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور کلام موکد کلی کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اور مناطقہ اس کا برعکس کرتے ہیں یعنی کلی کو مطابق اسم فاعل بناتے ہیں اور جزئی کو مطابق اسم مفعول بناتے ہیں۔ مگر یہ محض لفظ اور تعبیر میں اختلاف ہے ورنہ معنیٰ اور مراد دونوں کے ایک ہیں۔ یعنی مطابقت سے مراد یہ ہے کہ کلی جزئی پر صادق آئے اور کلی جزئی پر محمول ہو اسکو مناطقہ نے اسطرح تعبیر کردیا کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے چنانچہ فرمایا ہے ان الکلی مطابق للجزئیات اور میں نے اس طرح تعبیر کردیا کہ جزئی یعنی مثال مذکور کلی یعنی کلام موکد کے مطابق ہے چنانچہ میں نے کہا ہے وہذا مطابق لہ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آخر شارح کو لفظی مخالفت کرنے کی ضرورت کیا تھی

شارح بھی مناطقہ کی موافقت میں یوں فرما دیتے کہ کلام موکد کلی اس مثال یعنی کلام جزئی کے مطابق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے مصنف کے ظاہر قول کی وجہ سے مناطقہ کی لفظی مخالفت کی ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے مطابقتہ لمقتضی الحال اور اس میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف کی گئی ہے یعنی کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا پس مصنف نے چونکہ کلام جزی مثلاً ان زیداً فی الدار کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور مقتضی حال کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اسلئے میں نے بھی یہی تعبیر اختیار کی اور یوں کہا وہذا ای المثال المذکور مطابق لہ ای للکلام الموکد الکلی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کی اگر مزید تحقیق کرنا ہو تو مطول کیطرف رجوع کیجئے میں نے علم معانی کی تعریف کے ذیل میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

وَهُوَ اَیْ مُقْتَضَی الْحَالِ مُخْتَلِفٌ فَاِنَّ مَقَامَاتِ الْکَلَامِ مُتَفَاوِتَۃٌ لِاَنَّ الْاِعْتِبَارَ اللَّائِقَ بِهٰذَا الْمَقَامِ یُغَایِرُ الْاِعْتِبَارَ اللَّائِقَ بِذَاكَ وَهٰذَا عَیْنُ تَفَاوُتِ مُقْتَضَیَاتِ الْاَحْوَالِ لِاَنَّ التَّغَایُرَ بَیْنَ الْحَالِ وَالْمَقَامِ اِنَّمَا هُوَ بِحَسْبِ الْاِعْتِبَارِ وَهُوَ اَنَّهٗ یُتَوَهَّمُ فِی الْحَالِ کَوْنُهٗ زَمَانًا لِوُرُوْدِ الْکَلَامِ فِیْهِ وَفِی الْمَقَامِ کَوْنُهٗ مَحَلًّا لَهٗ وَفِیْ هٰذَا الْکَلَامِ اِشَارَۃٌ اِجْمَالِیَّۃٌ اِلٰی ضَبْطِ مُقْتَضَیَاتِ الْاَحْوَالِ وَتَحْقِیْقٌ لِمُقْتَضَی الْحَالِ

ترجمہ اور وہ یعنی مقتضی حال مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفاوت ہیں اسلئے کہ جو اعتبار اس مقام کے لائق ہو وہ اس اعتبار کے مغائر ہے جو اس مقام کے مناسب ہو اور یہ بعینہ مقتضیاتِ احوال کا تفاوت ہے اسلئے کہ حال اور مقام کے درمیان جو تغایر ہے وہ محض اعتباری ہے اور وہ یہ کہ حال میں ورود کلام کے لئے زمانہ ہونے کا خیال کیا جاتا ہے اور مقام میں اس کے لئے محل ہونے کا اور اس کلام میں مقتضیاتِ احوال کے ضبط کیطرف اجمالی اشارہ ہے اور مقتضی حال کی تحقیق ہے۔

تشریح مصنف نے بلاغت کلام کی تعریف میں مقتضی حال کا ذکر کیا ہے۔ پھر شارح نے مقتضی حال کی تعریف بیان فرمائی ہے اور اس کی تعریف کے سلسلہ میں شارح کی اپنی جو تحقیق تھی اسکو بھی ذکر کیا ہے پھر اگلی سطروں میں فمقام کل من التنکیر والاطلاق سے مصنف نے اجمالی طور پر مقتضیاتِ احوال کے درمیان حصر بیان کیا ہے اور فمقتضی الحال ہو الاعتبار المناسب سے مقتضی حال کی تحقیق کی ہے اور ان سطروں میں مقتضیاتِ احوال کے ضبط اور حصر اور اس کی تحقیق کے لئے ایک تمہید ذکر کی ہے۔ اس تمہید کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے دعوی کیا ہے کہ مقتضی حال مختلف ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ مقاماتِ کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں متفاوت اور مختلف ہیں۔ اور مقاماتِ کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں مختلف اسلئے ہیں کہ ایک شے یعنی خصوصیت جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ ایک مقام کے

تومناسب ہے لیکن دوسرے مقام کے مناسب نہیں ہے بلکہ دوسرے مقام کے مناسب دوسری خصوصیت کا اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً مقام انکار میں تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور اس مقام میں جہاں مخاطب خالی الذہن ہو عدم تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تاکید جو مقامِ انکار کے مناسب ہے وہ اس عدم تاکید کے مغائر ہے جو مقام خلو ذہن کے مناسب ہے پس تاکید اور عدم تاکید تو مقتضی حال ہیں جو آپس میں متغائر ہیں اور مقام یعنی انکار اور خلو ذہن بھی آپس میں متغائر ہیں۔ الحاصل مقاماتِ کلام یعنی مقام انکار اور مقامِ خلو ذہن متفاوت اور مختلف ہیں اور مقام اور حال چونکہ ذاتاً متحد ہیں اگرچہ ان میں اعتباری تغائر ہے اسلئے جب مقاماتِ کلام متفاوت اور مختلف ہونگے تو مقتضیاتِ احوال بھی مختلف اور متفاوت ہوں گے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مقتضیاتِ احوال مختلف ہیں۔ رہا یہ سوال کہ حال اور مقام ذاتاً متحد اور بحسب الاعتبار متغائر کس طرح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال اور مقام دونوں سے وہ امر داعی مراد ہے جو متکلم کو اپنے کلام میں کسی خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کی دعوت دیتا ہے اور ان دونوں کے درمیان اعتباری فرق اس لئے ہے کہ اس امر داعی کے بارے میں اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ ورودِ کلام کے لئے زمانہ ہے تو اس امر داعی کا نام حال ہوگا اور اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ امر داعی ورودِ کلام کا محل ہے تو اس کا نام مقام ہوگا پس امر داعی حقیقت میں چونکہ ورود کلام کے لئے نہ زمان ہے اور نہ مکان ہے بلکہ یہ ایک توہمی اور تخییلی امر ہے اسلئے شارح نے اس کو یتوہم کے ساتھ تعبیر کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کلام میں یعنی اگلے متن میں مقتضیاتِ احوال کے ضبط اور حصر کی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے مقتضیاتِ احوال کو تین قسموں میں منحصر کیا ہے (۱) وہ مقتضی حال جو اجزاءِ جملہ کے ساتھ متعلق ہو (۲) وہ جو دو جملوں کے ساتھ متعلق ہو (۳) وہ جو ان میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ ایک ساتھ دونوں کے ساتھ متعلق ہوں قسم اول کی طرف مصنف نے فمقام کل من التنکیر سے اشارہ کیا ہے اور قسم ثانی کی طرف مقام الفصل سے اور قسم ثالث کی طرف مقام الایجاز سے اشارہ کیا ہے۔ اور اس سے کچھ آگے چلکر فمقتضی الحال ہو الاعتبار متن میں مقتضی حال کی تحقیق کی گئی ہے

فَمَقَامُ كُلٍّ مِّنَ التَّنْكِيْرِ وَالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالذِّكْرِ يُبَايِنُ مَقَامَ خِلَافِهٖ اَیْ خِلَافِ كُلٍّ مِنْهَا يَعْنِیْ اِنَّ الْمَقَامَ الَّذِیْ يُنَاسِبُهٗ تَنْكِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ يُبَايِنُ الْمَقَامَ الَّذِیْ يُنَاسِبُهُ التَّعْرِيْفُ وَمَقَامُ اِطْلَاقِ الْحُكْمِ اَوِ التَّعَلُّقِ اَوِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ اَوْ مُتَعَلَّقِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ تَقْيِيْدِهٖ بِمُؤَكِّدٍ اَوْ اَدَاةِ قَصْرٍ اَوْ تَابِعٍ اَوْ شَرْطٍ اَوْ مَفْعُوْلٍ اَوْ مَا يُشْبِهُ ذٰلِكَ وَمَقَامُ تَقْدِيْمِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ اَوْ مُتَعَلِّقَاتِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ تَاْخِيْرِهٖ وَكَذَا مَقَامُ ذِكْرِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ حَذْفِهٖ فَقَوْلُهٗ خِلَافِهٖ شَامِلٌ لِّمَا ذَكَرْنَاهُ۔

ترجمہ پس تنکیر اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مباین ہے

یعنی ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے یعنی وہ مقام جس کے مناسب مسندالیہ یا مسند کا نکرہ لانا ہے مباین ہے اس مقام کے جس کے مناسب معرفہ لانا ہے اور حکم یا تعلق یا مسندالیہ یا مسند یا متعلق مسند کا مطلق ہونا مباین ہے اسکو مقید کرنے کے مقام کے مؤکد کے ساتھ یا ادات قصر کے ساتھ یا تابع کے ساتھ یا شرط کے ساتھ یا مفعول کے ساتھ یا اس کے مشابہ کے ساتھ اور مسندالیہ کی تقدیم یا مسند کی تقدیم یا اس کے متعلقات کی تقدیم کا مقام مباین ہے ان کی تاخیر کے مقام کے اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے مباین ہے۔ پس مصنف کا قول ان سب کو شامل ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رحمہ نے مقتضی حال کی قسم اول کی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تنکیر اطلاق تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مباین ہے خلافہ کی ضمیر کل کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ مقام جس کے مناسب مسندالیہ کو نکرہ لانا ہے جیسے رجلٌ فی الدار قائم اور جاء رجلٌ وہ اس مقام کے مباین ہے جس کے مناسب مسندالیہ کو معرفہ لانا ہے جیسے زید قائم اور جاء زید۔ اسیطرح وہ مقام جس کے مناسب مسند کو نکرہ لانا ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کو معرفہ لانا ہوگا جیسے زید القائم۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب حکم کو مطلق رکھنا ہے یعنی مقیدات سے خالی رکھنا ہے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب حکم کو مؤکد کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ان زیداً قائم۔ یا ادات قصر کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ما زید الا قائم اور انما زید قائم

حکم سے مراد وہ نسبت ہے جو مسندالیہ اور مسند کے درمیان حاصل ہوتی ہے اور اس نسبت کی وجہ سے مسند یعنی محکوم بہ محکوم علیہ یعنی مسندالیہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب تعلق کا مطلق رکھنا ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب اسکو مقید کرنا ہو۔ تعلق سے مراد مسند کا اسکے معمول کے ساتھ تعلق ہے جیسا کہ فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ ہوتا ہے پس وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ فعل کا مفعول کے ساتھ تعلق مطلق ہو جیسے ضربت زیداً وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکد کے ساتھ مقید ہو جیسے لاضربن زیداً یا ادات قصر کے ساتھ مقید ہو جیسے ماضربت الا زیداً۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسندالیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زید قائم اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسندالیہ کو تابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے زید الطویل قائم۔ اسی طرح وہ مقام جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید رجل طویل۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا متعلق یعنی اس کا معمول مطلق ہو جیسے زید ضارب رجلا وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا معمول تابع کی قید کے ساتھ مقید ہو جیسے زید ضارب رجلاً طویلا۔ اس مقام پر یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مؤکد، ادات قصر۔ تابع، شرط، مفعول اور حال اور تمیز میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم۔ تعلق، مسندالیہ۔ مسند اور اس کے متعلق میں سے ہر ایک کو مقید

نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس بارے میں قدرے تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ مؤکد اور اداتِ قصر کے ساتھ صرف حکم اور تعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے اور تابع کے ساتھ مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ان کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں اور شرط کے ساتھ صرف مسند کو مقید کیا جاسکتا ہے یعنی وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کو شرط کی قید سے مطلق رکھا جائے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو شرط کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو مثلاً زید قائم ان قام عمرو۔ اور مفعول کے ساتھ صرف مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلَق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے مناسب مسند الیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھنا ہو، جیسے جاء الضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اسکو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب زیدًا۔ اور وہ مقام جس کے مناسب اطلاقِ مسند ہو جیسے زید ضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید ضارب عمرًوا۔ اور جس مقام کے مناسب مسند کے متعلَق کا مطلق رکھنا ہو جیسے رأیت ضاربًا وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں متعلق کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضاربًا عمرًوا۔

مایشبہ ذالک سے مراد حال اور تمیز ہے اور ان دونوں کے ساتھ صرف مسند الیہ اور مسند کے متعلَق (مفعول) کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جس مقام میں مسند الیہ کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء زید اور طاب محمد تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء زید راکبًا اور طاب محمد نفسًا۔ اسی طرح جس مقام میں مسند کے متعلَق (مفعول) کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے رکبتُ الفرس اور اشتریت عشرین وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس مسرَّجًا اور اشتریت عشرین غلامًا۔

خادم نے مع امثلہ یہ تفصیل صرف اسلئے ذکر کی ہے تاکہ آپ کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ حکم۔ تعلق۔ مسند الیہ۔ مسند اور اسکے متعلَق سب کو، مؤکد، اداۃ قصر، تابع، شرط مفعول اور حال و تمیز جملہ قیود کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے کیونکہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض کو بعض کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ خادم کی ذکر کردہ تشریح سے واضح ہے۔ شارح نے تقدیم کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی مقام پر تقدیم مسند الیہ مناسب ہو جیسے زید قائم تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں تاخیر مسند الیہ مناسب ہوگی جیسے فی الدار رجل۔ اور اگر کسی مقام پر تقدیم مسند مناسب ہو جیسے قام زید تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں تاخیر مسند مناسب ہوگی جیسے زید قائم اور اگر کسی مقام پر مسند کے متعلَق (مفعول) کی تقدیم مناسب ہو جیسے زیدًا ضربت تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کی تاخیر مناسب ہوگی جیسے ضربتُ زیدًا۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر کسی مقام کے مناسب مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلَق کا ذکر ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلَق کا حذف مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول خلافہ تنکیر کی ضد تعریف، اطلاق کی ضد تقیید، تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر

کی ضد حذف سب کو شامل ہے جس کو ہم نے تشریح کے دوران بالاجمال ذکر کر دیا ہے۔ تفصیل ان شاء اللہ علم معانی میں آجائے گی۔

وَاِنَّمَا فَصَلَ قَوْلَهٗ وَمَقَامُ الْفَصْلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الْوَصْلِ تَنْبِيْهًا عَلٰى عِظَمِ شَانِ هٰذَا الْبَابِ وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ مَقَامَ خِلَافِهٖ لِاَنَّهٗ اَخْصَرُ وَاَظْهَرُ لِاَنَّ خِلَافَ الْفَصْلِ اِنَّمَا هُوَ الْوَصْلُ۔

ترجمہ اور مصنف نے اپنے قول ومقام الفصل یباین مقام الوصل کو علیحدہ کر دیا اس باب کی عظمت شان پر تنبیہ کرنے کیلئے اور مقام خلافہ نہیں کہا کیونکہ یہ مختصر ہے اور زیادہ ظاہر ہے اسلئے کہ خلاف فصل ہی وصل ہے۔

تشریح اس عبارت میں مقتضٰی حال کی دوسری قسم کا بیان ہے یعنی اس مقتضٰی حال کا بیان ہے جو دو جملوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی مقام کے مناسب فصل (ترک عطف) ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب وصل (عطف) ہو۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے فصل کو تنکیر وغیرہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا علیحدہ کر کے کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رح اس باب کی عظمت شان اور اس کے رفیع القدر ہونے پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں حتی کہ بعض لوگوں نے علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر کسی کو فصل و وصل کی معرفت حاصل ہوگئی تو گویا اس کو علم بلاغت حاصل ہوگیا۔ پس اس باب کی عظمت شان کی وجہ سے مقام الفصل یباین مقام الوصل کو دیگر احوال سے علیحدہ کر کے ذکر فرمایا ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ سابقہ احوال تو وہ تھے جن کا تعلق اجزاء جملہ کے ساتھ ہوتا ہے اور فصل و وصل ان احوال میں سے ہے جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ ہوتا ہے لہذا اس فرق کی وجہ سے فصل و وصل کے حال کو علیحدہ کر کے ذکر کیا ہے۔ یہاں دوسرا سوال یہ ہے کہ مصنف نے مقام الوصل کیوں کہا مقام خلافہ کیوں نہیں کہا جبکہ مقام خلافہ کہنے کی صورت میں سابق کے ساتھ موافقت بھی ہے۔ اس کے بھی دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ اس میں اختصار ہے بایں طور کہ خلافہ میں پانچ حرف ہیں اور الوصل میں چار حرف ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ الوصل میں بھی پانچ ہی حرف ہیں لہذا اختصار کہاں رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوصل میں ہمزہ وصلیہ ہے جو درمیان میں آکر گر جاتا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ مقام خلافہ کی بہ نسبت مقام الوصل میں ظہور زیادہ ہے اسلئے کہ خلافہ کے لفظ میں تو وصل کے غیر کا بھی وہم ہو سکتا ہے لیکن وصل کے لفظ کی صراحت تو اس بات پر نص ہے کہ خلاف فصل وصل ہی ہے وصل کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے۔ پس اس اظہریت کی وجہ سے بھی مصنف نے مقام الوصل کہا ہے مقام خلافہ نہیں کہا۔

وَلِلتَّنْبِيهِ عَلَى عِظَمِ الشَّانِ فَصَلَ قَوْلَهُ وَمَقَامُ الْإِيجَازِ يُبَايِنُ مَقَامَ خِلَافِهِ أَيِ الْإِطْنَابِ وَالْمُسَاوَاةِ وَكَذَا خِطَابُ الذَّكِيِّ مَعَ خِطَابِ الْغَبِيِّ فَإِنَّ مَقَامَ الْأَوَّلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الثَّانِي فَإِنَّ الذَّكِيَّ يُنَاسِبُهُ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ اللَّطِيفَةِ وَالْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ الْخَفِيَّةِ مَا لَا يُنَاسِبُ الْغَبِيَّ وَلِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِهَا أَيْ مَعَ كَلِمَةٍ أُخْرَى مُصَاحِبَةٍ لَهَا مَقَامٌ لَيْسَ لِتِلْكَ الْكَلِمَةِ مَعَ مَا يُشَارِكُ تِلْكَ الصَّاحِبَةَ فِي أَصْلِ الْمَعْنَى مَثَلًا الْفِعْلُ الَّذِي قُصِدَ اِقْتِرَانُهُ بِالشَّرْطِ فَلَهُ مَعَ إِنْ مَقَامٌ لَيْسَ لَهُ مَعَ إِذَا وَكَذَا لِكُلِّ كَلِمَةٍ مِنْ أَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَعَ الْمَاضِي مَقَامٌ لَيْسَ لَهُ مَعَ الْمُضَارِعِ وَعَلَى هٰذَا الْقِيَاسِ

ترجمہ اور عظمتِ شان پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے اپنے قول ومقام الایجاز کو الگ کیا ہے اور مقام ایجاز مباین ہے اس کے خلاف یعنی اطناب اور مساوات کے مقام کے اور اسی طرح ذکی کو مخاطب بنانا غبی کو مخاطب بنانے کے ساتھ اسلئے کہ مقام اول مقام ثانی کے مباین ہے۔ کیونکہ اعتباراتِ لطیفہ اور معانی دقیقہ خفیہ ذکی کے مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں اور ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ یعنی دوسرے کلمہ کے ساتھ جو اس کا مصاحب ہے ایک مقام ہے جو اس کلمہ کے لئے نہیں اس کلمہ کے ساتھ کہ یہ مصاحب اصل معنی میں اس کا شریک ہے۔ مثلاً وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ مقترن کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا اِنْ کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے اِذَا کے ساتھ نہیں ہے اور اسی طرح ادواتِ شرط میں سے ہر ایک کلمہ کا ماضی کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے مضارع کے ساتھ نہیں ہے اور اسی پر قیاس کرلیجئے۔

تشریح شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے فصل و وصل کی بحث کی طرح ایجاز، اطناب اور مساوات کو بھی سابقہ دو وجہوں کی وجہ سے الگ کرکے ذکر کیا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ اسکو علیحدہ ذکر کرکے اس بحث کی عظمت شان پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں سے مقتضیٰ حال کی تیسری قسم (جو نہ اجزاء جملہ کے ساتھ خاص ہے اور نہ دو جملوں کے ساتھ خاص ہے بلکہ دونوں کے ساتھ متعلق ہے) کو بیان کیا گیا ہے اور علیحدہ قسم کو علیحدہ ہی ذکر کیا جاتا ہے اسلئے مصنف نے اس بحث کو علیحدہ کرکے ذکر کیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ کلام تین احوال کے ساتھ کیا جاتا ہے (۱) ایجاز کے ساتھ (۲) اطناب کے ساتھ (۳) مساوات کے ساتھ۔ ایجاز تو یہ ہے کہ کم الفاظ کے ذریعہ مراد ادا کر دی جائے اور مساوات یہ ہے کہ مراد کو اتنے الفاظ میں ادا کر دیا جائے کہ وہ الفاظ نہ تو مراد سے زائد ہوں اور نہ کم ہوں اور اطناب یہ ہے کہ مراد کو زائد الفاظ سے ادا کیا جائے لیکن وہ زائد الفاظ کسی فائدہ کی وجہ سے لائے گئے ہوں بے فائدہ نہ لائے گئے ہوں۔

پس وہ مقام جس کے مناسب ایجاز ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب اطناب یا مساوات ہو

اسی طرح خطابِ ذکی کا مقام اور خطابِ غبی کا مقام ہے یعنی زیرک اور ذکی آدمی کو مخاطب بنانے کا مقام غبی اور کند ذہن آدمی کو مخاطب بنانے کے مقام کے مباین ہے کیونکہ ذہین آدمی کے ساتھ ایسے کلام سے خطاب کرنا مناسب ہے جو کلام لطیف اعتبارات اور پوشیدہ اور باریک نکات پر مشتمل ہو حالانکہ غبی آدمی کو ایسے کلام سے مخاطب بنانا قطعاً مناسب نہیں ہے ورنہ تو بھینس کے سامنے بین بجانے کے مرادف ہوگا۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام مباین ہے اس مقام کے جو مقام اسی کلمہ کو دوسرے مصاحب کے ساتھ حاصل ہے درآنحالیکہ یہ دونوں مصاحب اصل معنی میں شریک ہیں مثلاً فعل ایک کلمہ ہے اور متکلم اس پر حرف شرط داخل کرنا چاہتا ہے اور حرف شرط میں کلمہ اِنْ بھی ہے اور کلمہ اِذَا بھی یعنی کلمہ اِنْ بھی فعل کا مصاحب ہوتا ہے اور کلمہ اِذَا بھی اور یہ دونوں اصل معنی یعنی شرط میں شریک بھی ہیں مگر اس کے باوجود کلمہ اِنْ کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے وہ کلمہ اِذَا کے ساتھ نہیں ہے یعنی فعل کا استعمال اِنْ کے ساتھ اور فعل کا استعمال اِذَا کے ساتھ دونوں تباین اور تغائر ہے اسلئے کہ اِنْ شک کے لئے آتا ہے اور اِذَا تحقیق اور یقین کے لئے آتا ہے پس مقام شک میں اِنْ کا لانا مناسب ہوگا اور مقام جزم اور یقین میں اِذَا کا لانا مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح ادوات شرط میں سے ہر کلمہ کے لئے ماضی کے ساتھ جو مقام ہے وہ مضارع کے ساتھ نہیں ہے۔ اگرچہ ماضی اور مضارع حدث اور زمانہ پر دلالت کرنے میں دونوں شریک ہیں مگر چونکہ ماضی گذشتہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور مضارع حال اور استقبال پر اسلئے دونوں کلموں کے مقامات کے درمیان تغائر ہوگا اس طور پر کہ جب حرف شرط کے ساتھ ماضی کا صیغہ ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے وقوع کے غلبہ کو ظاہر کرنا ہوگا اور جب حرف شرط کے ساتھ مضارع ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے استمرار تجددی کو ظاہر کرنا ہوگا اور ان دونوں کے درمیان تباین ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اور چیزوں کو بھی اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے مثلاً ہَلْ استفہامیہ کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے ہمزہ استفہامیہ کے ساتھ وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محلِ استعمال جدا جدا ہے جیساکہ نحوی کتابوں میں مذکور ہے۔

وَارْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ فِي الْحُسْنِ وَالْقَبُوْلِ بِمُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَ اِنْحِطَاطِهٖ اَيْ اِنْحِطَاطِ شَانِهٖ بِعَدَمِهَا اَيْ بِعَدَمِ مُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَالْمُرَادُ بِالْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ الْاَمْرُ الَّذِيْ اِعْتَبَرَهُ الْمُتَكَلِّمُ مُنَاسِبًا لِلْمَقَامِ بِحَسَبِ السَّلِيْقَةِ اَوْ بِحَسَبِ تَتَبُّعِ تَرَاكِيْبِ الْبُلَغَاءِ يُقَالُ اِعْتَبَرْتُ الشَّيْءَ اِذَا نَظَرْتَ اِلَيْهِ وَرَاعَيْتَ حَالَهٗ وَاَرَادَ بِالْكَلَامِ الْكَلَامَ الْفَصِيْحَ وَ بِالْحُسْنِ الْحُسْنَ الذَّاتِيَّ الدَّاخِلَ فِي الْبَلَاغَةِ دُوْنَ الْعَرَضِيِّ الْخَارِجِ لِحُصُوْلِهٖ بِالْمُحَسِّنَاتِ الْبَدِيْعِيَّةِ

ترجمہ اور کلام کا حسن وقبول میں رفیع الشان ہونا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کی شان کا گرجانا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور اعتبارِ مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کا متکلم نے مقام کے مناسب خدا داد صلاحیت کے لحاظ سے یا تراکیب بلغاء کے تتبع کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے۔ کہا جاتا ہے اعتبرتُ الشئی جب تو اس کی طرف دیکھے اور اس کے حال کی رعایت کرے اور مصنف نے کلام سے کلام فصیح کا ارادہ کیا ہے اور حسن سے حسن ذاتی کا جو بلاغت میں داخل ہے نہ کہ حسن عرضی کا جو خارج ہے اسلئے کہ وہ تو محسنات بدیعیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تشریح مصنف رح اس عبارت میں بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ مصنف رح کا مقصد صرف حسن وقبول میں مراتب کو بیان کرنا ہے دوسرے اعتبارات سے مثلاً ترغیب وترہیب کے اعتبار سے یا نصیحت کے اعتبار سے مراتب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ ترغیب وترہیب کے اعتبار سے بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ کے لئے کلام میں کثرتِ تاثیر ضروری ہے اور ادنیٰ مرتبہ کے لئے قلتِ تاثیر ضروری ہے اور نصیحت میں بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام کثرتِ نصائح پر مشتمل ہو اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام قلتِ نصائح پر مشتمل ہو۔ الحاصل مصنف رح حسن وقبول کے اعتبار سے بلاغتِ کلام کے اعلے مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حسن وقبول کے اعتبار سے کلام میں رفعت شان اور بلندی مرتبہ اس وقت پیدا ہوگی جبکہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ یعنی کلام اس امرِ معتبر پر مشتمل ہو جو مخاطب کے حال کے مناسب ہے، اور اگر کلام اعتبارِ مناسب کے مطابق نہ ہو یعنی مخاطب کے حال کے مناسب کسی امرِ معتبر پر مشتمل نہ ہو تو یہ کلام بلاغت کے ادنیٰ مرتبہ پر ہوگا پس کلام کا اشتمال جس قدر اتم اور مشتمل علیہ مخاطب کے حال کے جس قدر لائق ہوگا بلغاء کے نزدیک مراتبِ حسن وقبول میں وہ کلام اتنا ہی ارفع اور اعلیٰ ہوگا اور جس قدر کلام کا اشتمال انقص ہوگا اتنا ہی وہ کلام ادنیٰ اور گھٹیا شمار ہوگا شارح کہتے ہیں کہ متن میں اعتبار مصدر سے اسم مفعول مراد ہے یعنی وہ امر مراد ہے جس کا متکلم نے مقام یعنی مخاطب کے حال کے مناسب اعتبار کیا ہے یعنی اعتبار سے مراد امر معتبر ہے اور امر معتبر وہی خصوصیت اور نکتہ ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کو مقتضیٰ حال کہا جاتا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ متکلم اس امر کا اعتبار کیسے کریگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر متکلم صاحب زبان ہے اور خالص عرب سے ہے تو وہ اپنے ذوق سلیم اور خدا داد صلاحیت کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کرے گا اور اگر وہ غیر عرب سے ہے تو پھر بلغاء کی تراکیب کے تتبع اور تلاش کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کریگا۔ شارح نے اس بات پر کہ اعتبار سے مراد امر معتبر ہے لغت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اعتبرت الشئی اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی ایک چیز کو دیکھ کر اس کے حال کی رعایت کرے مثلاً ایک آدمی نے مخاطب کے انکار کو دیکھا اور پھر اس انکار کے حال کی رعایت کی یعنی کلام میں تاکید کو لایا تو یہ رعایت کرنا ہی امر معتبر ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعتبار مصدر امر معتبر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں اعتبار سے امر معتبر ہی مراد ہے۔

وارادبالکلام سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ حسن وقبول میں کلام کی رفعتِ شان کلام کی اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے ہوجاتی ہے، غلط ہے۔ کیونکہ اصلِ مطابقت سے صرف حسن حاصل ہوتا ہے نہ کہ رفعتِ شان، رفعت شان حاصل کرنے کے لئے کمالِ مطابقت ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کو یوں کہنا چاہئے تھا فی الحسن والقبول بکمال مطابقتہ حالانکہ مصنف نے ایسا نہیں کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول وارتفاع شان الکلام میں کلام سے مراد کلام فصیح ہے۔ پس کلام میں اصلِ حسن تو فصاحتِ کلام سے ثابت ہوجائے گا اور رہا اس کا ارتفاع تو وہ اصلِ مطابقت اور نفس مطابقت سے ثابت ہوجائے گا اور جب نفس مطابقت سے کلام میں ارتفاع شان ثابت ہوگیا تو متن میں کمال کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ مصنف کی عبارت مقصود پر پورے طور سے حاوی ہے

وبالحسن الحسن الذاتی سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف رح کا یہ کہنا کہ حسن میں کلام کی رفعتِ شان مطابقتِ مذکورہ سے ہوتی ہے غلط ہے کیونکہ حسن کے اندر کلام کی رفعتِ شان تو محسناتِ بدیعیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ مطابقت مذکورہ کی وجہ سے۔ اور محسناتِ بدیعیہ وہ ہیں جن کا ذکر فن ثالث میں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو حسن ذاتی اور دوسرا حسن عرضی۔ یہاں مصنف کی عبارت میں حسن سے حسنِ ذاتی مراد ہے جو بابِ بلاغت میں داخل ہے اور مطابقت مذکورہ سے حاصل ہوتا ہے اور حسن عرضی مراد نہیں ہے جو محسناتِ بدیعیہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کی عبارت پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فَمُقْتَضَى الْحَالِ هُوَ الْاِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ لِلْحَالِ وَالْمَقَامِ يَعْنِي اِذَا عَلِمَ اَنَّ لَيْسَ ارْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ فِي الْحُسْنِ الذَّاتِيِّ اِلَّا بِمُطَابَقَتِهِ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ عَلَى مَا يُفِيْدُهُ اِضَافَةُ الْمَصْدَرِ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّهُ اِنَّمَا يَرْتَفِعُ بِالْبَلَاغَةِ الَّتِيْ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَقَدْ عُلِمَ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَمُقْتَضَى الْحَالِ وَاحِدٌ وَاِلَّا لَمَا صَدَقَ اَنَّهُ لَا يَرْتَفِعُ اِلَّا بِالْمُطَابَقَةِ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَلَا يَرْتَفِعُ اِلَّا بِالْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَلْيُتَاَمَّلْ

ترجمہ پس مقتضی حال وہی اعتبار ہے جو حال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حسن ذاتی میں کلام کی رفعت شان نہیں ہے مگر اس کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے اس بنا پر جس کا مصدر کی اضافت فائدہ دیتی ہے اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ کلام صرف اس بلاغت سے رفیع الشان ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقتضی حال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے پس معلوم ہوگیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال

سے مراد ایک ہے ورنہ یہ بات صادق نہ ہوگی کہ کلام رفیع الشان نہیں ہوتا ہے مگر اعتبار مناسب کی مطابقت کی وجہ سے۔ اور نہیں رفیع الشان ہوتا ہے مگر مقتضی حال کی مطابقت کی وجہ سے۔ خوب غور کر لیا جائے۔

تشریح متن کی یہ عبارت مصنف کے قول سابق " وارتفاع شان الکلام الخ " پر متفرع ہے یعنی مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کلام کی رفعت شان اس بات سے حاصل ہوتی ہے کہ وہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ اور سنو، مقتضی حال (جس کا ذکر بلاغت کلام کی تعریف میں ہو چکا ہے) ہی کا نام اعتبار مناسب ہے یعنی مقتضی حال اور وہ اعتبار جو حال اور مقام کے مناسب ہو دونوں ایک ہی چیز ہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ فاضل مصنف نے حصر کے لئے ضمیر فصل لاکر دونوں کے درمیان اتحاد ثابت کیا ہے یعنی مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے اور اعتبار مناسب ہی مقتضیٰ حال ہے۔ رہی یہ بات کہ اسپر کیا دلیل ہے کہ مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے تو اس پر دلیل پیش کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ دو مقدمے ہیں جن میں سے ایک کو تو خود مصنف رہ نے ذکر کیا ہے اور ایک مقدمہ، اس کو گو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن وہ علمائے بلاغت کے درمیان معروف و مشہور ہے۔ جس مقدمہ کو مصنف نے ذکر کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ حسن ذاتی میں کلام فصیح کی رفعتِ شان صرف اس سے ثابت ہوتی ہے کہ وہ کلام فصیح اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے کلام وارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقتہ للاعتبار المناسب سے حصر معلوم نہیں ہوتا ہے اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے ارتفاع حاصل ہو جاتا ہے اور بغیر مطابقت کے اس کا حصول اور عدم حصول تو اس سلسلہ میں مصنف کی عبارت بالکل خاموش ہے۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے لیس اور الّا لاکر حصر کے ساتھ یہ کہاں سے ثابت کر دیا کہ ارتفاع صرف اس سے ثابت ہوگا کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ علیٰ ما یفیدہٗ اضافۃ المصدر لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رہ نے ارتفاع مصدر کو اسکے مابعد یعنی شان الکلام کی طرف مضاف کیا ہے اور مصدر اسم جنس ہوتا ہے جو لفظ واحد کے ساتھ قلیل وکثیر سب پر واقع ہوتا ہے اور علامہ رضی نحوی نے لکھا ہے کہ جب اسم جنس استعمال کیا جائے اور اس پر کوئی قرینہ مخصصہ موجود نہ ہو تو وہ استغراق کے لئے ہوتا ہے اور استغراق کی صورت میں حصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں جیسے ضربی زیدا فی الدار۔ پس استغراق کے ساتھ ترجمہ یہ ہوگا کہ میری ہر ضرب یا میری تمام ضربیں زید پر گھر میں ہیں یعنی میری زید پر تمام ضربیں گھر میں منحصر ہیں۔ صاحب دسوقی نے اس بات کو یوں کہا ہے کہ ارتفاع مصدر معرفہ کی طرف مضاف ہے اور مصدر مفرد جب معرفہ کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس میں عموم پیدا ہوتا ہے اور پھر اس عموم سے حصر کے معنی پیدا ہوتے ہیں اس طور پر کہ جب ارتفاع مصدر میں عموم پیدا ہوگا تو ارتفاع کے معنی ہوں گے کل ارتفاع یعنی ہر ارتفاع۔ اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ شان کلام کا ہر ارتفاع اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے حاصل ہوگا اور جب ہر ارتفاع مطابقت سے حاصل ہوگا تو اس کا مطلب ہوا کہ بغیر مطابقت کے ارتفاع بالکل حاصل نہ ہوگا اور جب مطابقت سے ارتفاع ثابت ہوا اور بغیر مطابقت کے ثابت نہیں ہوا تو حصر کے معنی ثابت

ہوگئے کیونکہ حصر کی حقیقت یہی ہے کہ ایک شے ایک کے لئے ثابت ہو اور دوسروں سے منتفی ہو۔ الحاصل شارح نے جو حصر ذکر کیا ہے وہ خود مصنف کے کلام سے مستفاد ہے۔ اور دوسرا مقدمہ جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ لوگوں کے درمیان معروف ہے یہ ہے کہ کلام صرف بلاغت یعنی کلام فصیح کی مقتضی حال کے ساتھ مطابقت سے رفیع الشان ہوتا ہے یعنی کلام کے اندر رفعتِ شان صرف اس سے حاصل ہوتی ہے کہ کلام فصیح مقتضیٰ حال کے مطابق ہو۔ ومعلوم انہ انما یرتفع سے شارح نے اسی دوسرے مقدمہ کو ذکر کیا ہے اسکے بعد آپ ان دونوں مقدموں کو ملاکر شکل ثالث بنائیں اسطور پر کہ مقدمہ معلومہ کو صغریٰ اور مقدمہ مذکورہ فی المتن کو کبریٰ بنائیں اور یوں کہیں ارتفاع شان الکلام بمطابقۃ لمقتضی الحالؔ وارتفاع شان الکلام بمطابقتہ للاعتبار المناسب۔ پس حد اوسط یعنی دونوں مقدموں کا موضوع ساقط کردیں تو نتیجہ المطابقۃ لمقتضی الحال ہی المطابقۃ للاعتبار المناسب، ہوگا۔ یعنی مقتضی حال کی مطابقت ہی اعتبار مناسب کی مطابقت ہے۔ یہ نتیجہ اگرچہ عین مدعیٰ نہیں ہے لیکن عین مدعیٰ کو مستلزم ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت بعینہ اعتبار مناسب کی مطابقت اسلئے ہے کہ مقتضی حال بعینہ اعتبار مناسب ہے۔ الحاصل جب ان دونوں کی مطابقت ایک ہے تو یہ دونوں خود بھی ایک ہوں گے۔ شارح علیہ الرحمہ نے اسی نتیجہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں سے ایک ہی چیز مراد ہے چنانچہ اگر دونوں متحد نہ ہوں اور دونوں سے ایک چیز مراد نہ ہو تو سابقہ دونوں مقدموں میں حصر صادق نہ ہوگا لیکن تالی یعنی دونوں حصروں کا صادق نہ آنا باطل ہے کیونکہ ان دونوں کا صدق فرض کیا گیا ہے پس جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی دونوں میں اتحاد کا ثابت نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب عدم ثبوتِ اتحاد باطل ہے تو اس کی نقیض یعنی ثبوتِ اتحاد ثابت ہو جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان اتحاد نہ ماننے کی صورت میں دونوں مقدموں میں حصر کیونکر صادق نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپ پہلا مقدمہ ذکر کریں گے اور یوں کہیں گے کہ ارتفاع شان صرف مطابقتِ مقتضیٰ حال سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دوسری کسی چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہیں ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے اور جب آپ دوسرا مقدمہ ذکر کر کے یوں کہیں گے کہ ارتفاع صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہ ہوگا۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے لیکن جب آپ یہ مان لیں گے کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں میں اتحاد ہے تو دونوں حصر صادق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں ارتفاع کا صرف مقتضی حال کی مطابقت سے حاصل ہونا اور صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہونا دونوں ایک ہی بات ہونگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ارتفاع، مقتضی حال یعنی اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوگا اسکے علاوہ کسی اور چیز سے حاصل نہ ہوگا۔ فلیتامل کے ذریعے شارح کچھ اور اعتراض و جواب بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن آپ اسی پر اکتفا کریں۔

فَالْبَلَاغَةُ صِفَةٌ رَاجِعَةٌ اِلَى اللَّفْظِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ كَلَامٌ بَلِيْغٌ لٰكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَفْظٌ وَصَوْتٌ بَلْ بِاعْتِبَارِ اِفَادَتِهِ الْمَعْنٰى اَيِ الْغَرَضِ الْمَصُوْغِ لَهُ الْكَلَامُ بِالتَّرْكِيْبِ مُتَعَلِّقٌ بِاِفَادَتِهِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْبَلَاغَةَ كَمَا مَرَّ عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَظَاهِرٌ اَنَّ اِعْتِبَارَ الْمُطَابَقَةِ وَعَدَمِهَا اِنَّمَا يَكُوْنُ بِاعْتِبَارِ الْمَعَانِيْ وَالْاَغْرَاضِ الَّتِيْ يُصَاغُ لَهَا الْكَلَامُ لَا بِاعْتِبَارِ الْاَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ وَالْكَلِمِ الْمُجَرَّدَةِ وَكَثِيْرًا مَا نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ لِاَنَّهٗ مِنْ صِفَةِ الْاَحْيَانِ وَمَا لِتَاكِيْدِ مَعْنَى الْكَثْرَةِ وَالْعَامِلُ فِيْهِ قَوْلُهٗ يُسَمّٰى ذٰلِكَ الْوَصْفُ الْمَذْكُوْرُ فَصَاحَةً اَيْضًا كَمَا يُسَمّٰى بَلَاغَةً فَحَيْثُ يُقَالُ اِنَّ اِعْجَازَ الْقُرْاٰنِ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهٖ فِيْ اَعْلٰى طَبَقَاتِ الْفَصَاحَةِ يُرَادُ بِهَا هٰذَا الْمَعْنٰى۔

ترجمہ پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے بایں معنی کہ وہ کلام بلیغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ اور خالی آواز ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ترکیب کے ساتھ مفید معنی ہے یعنی اس غرض کے لئے مفید ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے۔ بالترکیب افادتہ سے متعلق ہے اور یہ اسلئے کہ بلاغت جیسا کہ گذر چکا ہے نام ہے کلام فصیح کے مقتضیٰ حال کے مطابق ہونے کا۔ اور ظاہر ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور ان اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے نہ کہ الفاظِ مفردہ اور کلماتِ مجردہ کے اعتبار سے اور کثیراً ما ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور ما معنیٰ کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس میں عامل مصنف کا قول یسمّٰی ہے۔ بسا اوقات اس وصف مذکور کا نام فصاحت بھی رکھا جاتا ہے جیسا کہ بلاغت نام رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ جہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اعجازِ قرآن۔ قرآن کے اعلیٰ طبقاتِ فصاحت میں ہونے کی جہت سے ہے۔ تو اس سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف رح کی یہ عبارت بلاغت کی تعریف پر متفرع ہے اس طور پر کہ سابق میں بلاغت کلام کی تعریف کی گئی ہے کلام فصیح کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا اور یہ مطابق ہونا جس کا نام بلاغت ہے کلام کی صفت ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہٰذا بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ اب مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت کلام چونکہ مطابقتِ کلام لمقتضی الحال کا نام ہے اسلئے بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے مگر اس تفریع سے مصنف کا مقصد اس تناقض کو دور کرنا ہے جو شیخ عبدالقاہر کے اس کلام سے مفہوم ہوتا ہے جو کلام دلائل الاعجاز میں ہے۔ دلائل الاعجاز میں مذکور شیخ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے بلاغت کے ساتھ کبھی تو لفظ کو موصوف کیا ہے اور کبھی معنی کو موصوف کیا ہے اور شیخ کبھی تو لفظ سے بلاغت کی نفی کرتے ہیں اور کبھی معنی سے نفی کرتے ہیں پس اس تناقض کو دور کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ شیخ کے کلام کا مقصد یہ ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت

ہے بایں معنیٰ کہ کلام بلیغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ ہے یعنی خالی آواز ہے یعنی محض لفظ اور آواز کی صفت بلاغت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے اس زائد معنیٰ اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس زائد معنی اور غرض کے لئے وہ کلام اور لفظ لایا گیا ہے۔ عبارت میں زائد معنی اور غرض سے مراد وہ خصوصیات اور نکات ہیں جن کا حال تقاضہ کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام بلیغ اور لفظ بلیغ سے اصل مراد پر دلالت مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ مقصد تو کلام غیر بلیغ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے بلکہ کلام بلیغ سے اسی زائد معنی اور خصوصیت پر دلالت مقصود ہوتی ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کا نام مقتضی حال اور اعتبار مناسب ہے پس شیخ نے بلاغت کو جس جگہ لفظ کی صفت قرار دیا ہے اس سے وہ لفظ مراد ہے جو اس زائد معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہو وہ لفظ مراد نہیں ہے جو صرف اصل مراد پر دلالت کرتا ہو اور جس جگہ معنی کی صفت قرار دیا ہے اس معنی سے وہ زائد معنی اور غرض مراد ہے جس کا لفظ فائدہ دیتا ہے اور جہاں شیخ نے لفظ سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت نہیں ہے تو اس سے وہ لفظ مراد ہے جو زائد معنی اور غرض یعنی خصوصیت سے مجرد اور خالی ہو اور جہاں شیخ نے معنی سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت معنی کی صفت نہیں ہے تو اس سے لفظ کے وہ معنیٰ اول اور معنی اصلی مراد ہیں جو صرف محکوم کو محکوم علیہ کے لئے ثابت کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ شیخ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اسی کو فاضل مصنف نے مختصر لفظوں میں کہدیا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے یعنی لفظ اور کلام بلیغ ہوتا ہے مگر مطلق لفظ کی صفت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے مفید معنی ہے یعنی ترکیب کی وجہ سے لفظ اس معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس کے لئے وہ لفظ لایا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بالترکیب' افادت کے ساتھ متعلق ہے۔ وذلک سے شارح نے اس دعوی پر دلیل پیش کی ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے لیکن مطلق لفظ کی نہیں بلکہ اس اعتبار کے ساتھ کہ وہ لفظ مفید معنی ہے۔ وان البلاغۃ سے اس دعوی کے جزاول کی دلیل ہے وہ یہ کہ پہلے گذر چکا ہے کہ بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ اور اس تعریف میں مطابقت کو جس سے مراد بلاغت ہے کلام کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہٰذا مطابقت یعنی بلاغت لفظ کی طرف مضاف اور راجع ہوئی اور جب بلاغت لفظ کی طرف راجع ہوئی تو بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ الحاصل بلاغت کلام کی تعریف سے ثابت ہو گیا کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے۔ اور فظاہر سے دوسرے جز کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار ان معانی اور اغراض (مقتضیات احوال) ہی کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام کیا جاتا ہے ان الفاظ اور کلمات کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو اُن معانی اور اغراض کا افادہ کرنے سے مجرد ہوں اور ان کا اعتبار کرنے سے مفرد ہوں۔ یہاں مفرد مجرد ہی کے معنی میں ہے۔ مفرد سے غیر مرکب مراد نہیں ہے یعنی مفرد اور مجرد دونوں سے یہ مراد ہے کہ ان الفاظ اور کلمات میں ان معانی اور اغراض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو جن کے لئے ان کو لایا گیا ہے۔ پس جب مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے تو مطابقت یعنی بلاغت کو لفظ کی صفت قرار دینے کے لئے ضروری ہے کہ وہ لفظ مفید معنی ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ کثیراً ظرف زمان ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور ظرف زمان اسلئے ہے کہ یہ احیاناً کی صفت ہے اور احیان ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے لہذا اسکی صفت بھی ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ کثیراً صفت اور احیاناً موصوف ہے اور تقدیری عبارت احیاناً کثیراً ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو احیان کے مؤنث ہونے کی وجہ سے کثیرۃً کو مؤنث لانا ضروری ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ کثیراً اصل میں احیان کی صفت تھی پھر احیان کو حذف کر کے کثیراً کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اور کثیراً کے وہی معنی ہوگئے جو احیاناً کے تھے اور کثیراً کو وہی نصب دیدیا گیا جو ظرف زمان ہونے کی وجہ سے احیاناً پر تھا۔ پس کثیراً ما کے معنی ہوں گے احیاناً کثیرۃً (بسا اوقات) اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس کا عامل یعنی ناصب یسمّی فعل ہے۔ اس عبارت سے مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ وصف یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کا نام جس طرح بلاغت ہے اسی طرح فصاحت بھی ہے یعنی مطابقتِ کلام لمقتضی الحال کو جس طرح بلاغت کہتے ہیں اسی طرح فصاحت بھی کہتے ہیں چنانچہ جب یہ کہا جائے کہ قرآن کا اعجاز اس اعتبار سے ہے کہ وہ فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے تو یہاں فصاحت سے مطابقت کلام لمقتضی الحال ہی کے معنی مراد ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس معنی کو یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کو فصاحت اور بلاغت دونوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

وَلَهَا اَیْ لِبَلَاغَةِ الْكَلَامِ طَرَفَانِ اَعْلٰى وَهُوَ حَدُّ الْاِعْجَازِ وَهُوَ اَنْ يَّرْتَقِیَ الْكَلَامُ فِیْ بَلَاغَتِهٖ اِلٰى اَنْ يَّخْرُجَ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَيُعْجِزُهُمْ عَنْ مُعَارَضَتِهٖ وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ هُوَ وَالضَّمِيْرُ فِیْ مِنْهُ عَائِدٌ اِلٰى اَعْلٰى يَعْنِیْ اَنَّ الْاَعْلٰى وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ كِلَاهُمَا حَدُّ الْاِعْجَازِ هٰذَا هُوَ الْمُوَافِقُ لِمَا فِی الْمِفْتَاحِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّهٗ عَطْفٌ عَلٰى حَدِّ الْاِعْجَازِ وَالضَّمِيْرُ عَائِدٌ اِلَيْهِ يَعْنِیْ اَنَّ الطَّرَفَ الْاَعْلٰى هُوَ حَدُّ الْاِعْجَازِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْ حَدِّ الْاِعْجَازِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْقَرِيْبَ مِنْ حَدِّ الْاِعْجَازِ لَا يَكُوْنُ مِنَ الطَّرَفِ الْاَعْلٰى وَقَدْ اَوْضَحْنَا ذٰلِكَ فِی الشَّرْحِ

ترجمہ اور اس کے لئے یعنی بلاغتِ کلام کے لئے دو طرفیں ہیں اعلیٰ اور وہ حدِ اعجاز ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ انسان کی طاقت سے نکل جائے اور ان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کر دے اور وہ جو اعلیٰ کے قریب ہو (یہ) مصنف کے قول ہو پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے یعنی اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو دونوں حدِ اعجاز ہیں یہ ہی اس کے موافق ہے جو مفتاح العلوم میں ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حدِ اعجاز پر معطوف ہے اور ضمیر حدِ اعجاز کی طرف راجع ہے یعنی طرف اعلیٰ وہ جو حدِ اعجاز اور حدِ اعجاز کے قریب ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ حدِ اعجاز سے قریب طرف اعلیٰ سے نہیں ہو سکتا ہے اور ہم نے اس کو شرح میں واضح کیا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلام میں مقتضیاتِ احوال کی مکمل رعایت کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب متفاوت ہیں چنانچہ اس اعتبار سے بلاغت کے تین مرتبہ ہیں. دو لہا طرفان سے مصنف نے اعلیٰ اور اسفل دو مرتبہ ذکر کئے ہیں اور ان دونوں کے ذکر سے تیسرا مرتبہ یعنی اوسط خود بخود معلوم ہو جاتا ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے آگے چل کر اس تیسرے مرتبہ کو بھی ذکر کیا ہے. بہرحال بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ اور اس کی طرف اعلیٰ تو وہ حدا عجاز ہے. حدالاعجاز میں حد کی اضافت اعجاز کی طرف بیان کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حد یعنی اعجاز ہے اور اعجاز سے پہلے ذومضاف مقدر ہے یعنی بلاغت کی طرف اعلیٰ وہ ہے جو اعجاز والی ہے اور اعجاز پر مشتمل ہے اور اعجاز یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ وہ انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہو اور انسان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کردے. شارح کہتے ہیں کہ مایقرب منہ ہو ضمیر پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہو نا یقرب منہ حدالاعجاز یعنی طرف اعلیٰ اور جو طرف اعلیٰ سے قریب ہے دونوں حدالاعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حدالاعجاز نہیں ہے بلکہ طرف اعلیٰ اور مایقرب من الاعلیٰ دونوں حد اعجاز پر ہیں اور دونوں ہی بلاغت کے اس درجہ پر ہیں جو انسانی طاقت سے باہر ہے. شارح کہتے ہیں کہ یہ ترکیب یعنی مایقرب منہ کا ہو پر معطوف ہونا علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کے بیان کے مطابق ہے. شارح نے حد الاعجاز سے پہلے کلاہما اسلئے مقدر مانا ہے تاکہ حدالاعجاز مفرد کو اعلیٰ اور مایقرب منہ دونوں کی خبر قرار دینا درست ہو کیونکہ دو چیزوں کی خبر دینے کے لئے تثنیہ کو خبر بنایا جاتا ہے نہ کہ مفرد کو. شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مایقرب منہ حدالاعجاز پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر کا مرجع بھی حدالاعجاز ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حدالاعجاز ہے اور قریب من حدالاعجاز ہے یہ ترکیب سابقہ ترکیب کے بالکل برعکس ہے کیونکہ پہلی ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حدالاعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دو فرد ہیں ایک اعلیٰ دوم قریب من الاعلیٰ اور اس ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طرف اعلیٰ ایک نوع ہے اس کے تحت دو فرد ہیں ایک حدالاعجاز دوم قریب من حدالاعجاز شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ طرف اعلیٰ کے دو فرد ہیں ایک حدالاعجاز دوم قریب من حدالاعجاز جیساکہ پہلے بیان ہوا ہے حالانکہ طرف اعلیٰ وہ نقطہ اور امر بسیط ہوتا ہے جو انقسام کو قبول نہیں کرتا ہے. پس دو چیزیں طرف اعلیٰ نہیں ہو سکتی ہیں اور اس صورت میں طرف اعلیٰ چونکہ حدالاعجاز اور قریب من حدالاعجاز دو چیزوں کا ہونا لازم آتا ہے اسلئے یہ صورت یعنی مایقرب منہ کا حدالاعجاز پر عطف کرنا باطل ہے. شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے مطول میں اس مسئلہ کی بھرپور توضیح کی ہے.

وَاَسْفَلُ وَهُوَ مَا اِذَا غُيِّرَ الْكَلَامُ عَنْهُ اِلٰى مَادُوْنَهٗ اَىْ اِلٰى مَرْتَبَةٍ وَهِىَ اَدْنٰى مِنْهُ وَاَنْزَلُ اِلْتَحَقَ الْكَلَامُ وَاِنْ كَانَ صَحِيْحُ الْاِعْرَابِ عِنْدَ الْبُلَغَاءِ بِاَصْوَاتِ الْحَيَوَانَاتِ الَّتِىْ تَصْدُرُ عَنْ مَحَالِّهَا بِحَسَبِ مَا يَتَّفِقُ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ اللَّطَائِفِ وَالْخَوَاصِّ الزَّائِدَةِ عَلٰى اَصْلِ الْمُرَادِ وَبَيْنَهُمَا اَىْ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ مَرَاتِبُ كَثِيْرَةٌ مُتَفَاوِتَةٌ بَعْضُهَا

اَعْلٰی مِنْ بَعْضٍ بِحَسْبِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ وَرِعَايَةِ الْاِعْتِبَارَاتِ وَالْبُعْدِ مِنْ اَسْبَابِ الْاِخْلَالِ بِالْفَصَاحَةِ

ترجمہ اور اسفل ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کلام کو اس سے اس کے نیچے یعنی ایسے مرتبہ کی طرف بدلدیا جائے کہ وہ اس اسفل سے بھی کمتر اور نازل ہو تو وہ کلام اگرچہ صحیح الاعراب ہو بلغاء کے نزدیک ان جانوروں کی آوازوں کے ساتھ مل جائے گا جو کیف ما اتفق اپنے محل سے نکلتی ہیں کہ نہ ان میں لطائف کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ ان خواص کا جو اصل مراد پر زائد ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مختلف مراتب ہیں ان میں سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مقامات اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے اور مخل بالفصاحت اسباب سے اجتناب اور بعد کے اعتبار سے

تشریح بلاغت کی دوسری طرف طرف اسفل ہے اور طرف اسفل یہ ہے کہ اگر کلام کو اس طرف اسفل سے نیچے اتار دیا جائے یعنی مقتضیاتِ احوال کی بالکل رعایت نہ کی جائے تو بلغاء کے نزدیک وہ کلام جانوروں کی ان آوازوں کے ساتھ لاحق ہو جائے گا جو کیف ما اتفق اپنے محل سے صادر ہوتی ہیں کہ ان میں نہ تو لطائف کا اعتبار کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان خصوصیات کا اعتبار کیا جاتا ہے جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہیں اگرچہ وہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ طرف اعلیٰ اور طرف اسفل کے درمیان بہت سے مراتب متوسط ہیں جو متفاوت ہیں اور مقامات کے تفاوت اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً ایک آدمی کے دس احوال ہیں اور ہر حال ایک خصوصیت کا تقاضہ کرتا ہے تو اب اگر متکلم اپنے کلام میں دس خصوصیات لے آیا تو اس کا یہ کلام بلاغت کی طرف اعلیٰ پر ہوگا اور اگر صرف ایک خصوصیت لاسکا تو اس کا یہ کلام طرفِ اسفل پر ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان مختلف مراتب ہیں جن میں بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً جس کلام میں تین خصوصیات ملحوظ ہوں گی وہ اس سے اعلیٰ ہوگا جس میں دو خصوصیات ہی ملحوظ ہیں اور اسی طرح یہ مراتب مخل بالفصاحت اسباب سے بُعد کے اعتبار سے بھی متفاوت ہوں گے۔ مثلاً ایک کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہے اور اس میں ثقل بھی بالکل نہیں ہے اور دوسرا کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہے لیکن اس میں تھوڑا سا ثقل ہے جو کلام کو فصاحت سے خارج نہیں کرتا ہے تو ان میں سے پہلا کلام بلاغت میں اعلیٰ ہوگا اور دوسرا اسکی بہ نسبت اسفل ہوگا۔ بہرحال مقامات اور احوال کے تفاوت اور اعتبارات اور خصوصیات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب مختلف ہوں گے۔ اسی طرح مخل بالفصاحت اسباب سے بُعد اور اجتناب کے اعتبار سے بھی بلاغت کے مراتب متفاوت ہونگے۔

وَتَتْبَعُهَا اَیْ بَلَاغَةَ الْكَلَامِ وُجُوْهٌ اُخَرُ سِوَى الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ تُوْرِثُ الْكَلَامَ حُسْنًا وَفِیْ قَوْلِهٖ تَتْبَعُهَا اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ تَحْسِيْنَ هٰذِهِ الْوُجُوْهِ لِلْكَلَامِ عَرَضِیٌّ خَارِجٌ عَنْ حَدِّ الْبَلَاغَةِ وَاِلٰی اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تُعَدُّ مُحَسِّنَةً بَعْدَ

رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ وَجَعَلَهَا تَابِعَةً لِبَلَاغَةِ الْكَلَامِ دُوْنَ الْمُتَكَلِّمِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مِمَّا يَجْعَلُ الْمُتَكَلِّمَ مُتَّصِفًا بِصِفَةٍ

ترجمہ اور بلاغتِ کلام کے پیچھے مطابقت اور فصاحت کے علاوہ کچھ اور امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور مصنف کے قول تبعہا میں اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد محسنہ شمار کیا جاتا ہے اور ان وجوہ کو بلاغتِ کلام کے تابع بنایا ہے نہ کہ بلاغت متکلم کے اسلئے کہ یہ وجوہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ متکلم کو متصف کیا جاسکے۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ مطابقت مقتضیٰ حال اور فصاحتِ کلام کے علاوہ کچھ ایسے امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغت کلام کے توابع ہیں اور محسناتِ بدیعیہ کے نام سے موسوم ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول تبعہا سے دو باتوں کی طرف اشارہ ہے ایک تو اس بات کی طرف کہ ان وجوہ یعنی محسناتِ بدیعیہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔ مراد یہ ہے کہ متن میں حسن سے حسنِ عرضی مراد ہے جو حسنِ ذاتی پر زائد ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حسن ذاتی تو فصاحت و مطابقت سے حاصل ہوتا ہے لہذا محسناتِ بدیعیہ کے ذریعہ جو حسن پیدا ہوگا وہ حسن عرضی ہوگا جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔ دوم اس بات کی طرف کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد محسنہ شمار کیا جائے گا یعنی کلام میں علم بلاغت کی رعایت پہلے کی جائے گی اور علم بدیع کی رعایت بعد میں کی جائے گی۔ وجعلہا سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ان وجوہ کو بلاغتِ کلام کے تابع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ یہ وجوہ کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغت متکلم کے تابع نہیں کیا چنانچہ یہ نہیں کہا کہ یہ وجوہ متکلم کے اندر حسن پیدا کرتی ہیں۔ آخر ایسا کیوں، درآنحالیکہ بلاغت کلام اور متکلم دونوں کی صفت واقع ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجوہ مذکورہ یعنی محسناتِ بدیعیہ کے ساتھ عرف میں کلام کو تو متصف کیا جاتا ہے لیکن متکلم کو متصف نہیں کیا جاتا چنانچہ اگر کوئی شخص ایسا کلام کرے جس میں صنعتِ تجنیس[1]، صنعتِ تطبیق[2] اور صنعتِ ترصیع[3] ہو تو عرف میں ان صفات کے ساتھ متصف کر کے کلام کو کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مجنس ہے، یہ کلام مطبق ہے، یہ کلام مرصع ہے لیکن متکلم کو متصف کر کے یوں نہیں کہا جاتا کہ متکلم مجنس ہے مطبق ہے اور مرصع ہے۔ پس جب عرف میں ان وجوہ کے ساتھ متکلم کو متصف نہیں کیا جاتا ہے تو مصنف نے ان وجوہ کو بلاغتِ متکلم کا تابع بھی نہیں بنایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ وجوہ کلام کیلئے محسنہ ہیں نہ کہ متکلم کے لئے پس اسی وجہ سے مصنف نے ان کو بلاغتِ کلام کا تابع بنایا ہے بلاغت متکلم کا نہیں۔

---

[1] تجنیس یہ ہے کہ دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف ہوں۔

[2] کلام میں ضدین کا جمع کرنا یعنی ایسے دو لفظ لانا جن کے معانی میں فی الجملہ تقابل ہو

[3] ترصیع یہ ہے کہ دو فقروں کے کل یا اکثر الفاظ وزن اور قافیہ میں برابر ہوں جیسے "ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم"

وَالْبَلَاغَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى تَأْلِيفِ كَلَامٍ بَلِيغٍ

ترجمہ اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے متکلم کلام بلیغ پر قادر ہوجاتا ہے۔

تشریح مصنف نے بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں کہا ہے کہ بلاغت فی المتکلم ایسے ملکہ اور کیفیت راسخہ کا نام ہے جس کی وجہ سے متکلم ہر طرح کے کلام بلیغ کی تالیف پر قادر ہوجائے۔ ملکہ کی تعریف کے سلسلہ میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ کلام کیا جا چکا ہے۔

نَعْلَمُ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ كُلَّ بَلِيغٍ كَلَامًا كَانَ أَوْ مُتَكَلِّمًا عَلَى اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنَيَيْهِ أَوْ عَلَى تَأْوِيلِ كُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْبَلِيغِ فَصِيحٌ لِأَنَّ الْفَصَاحَةَ مَأْخُوذَةٌ فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ مُطْلَقًا وَلَا عَكْسَ أَيْ بِالْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ أَيْ لَيْسَ كُلُّ فَصِيحٍ بَلِيغًا لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ كَلَامٌ فَصِيحٌ غَيْرَ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَكَذَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدٍ مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْصُودِ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ مِنْ غَيْرِ مُطَابَقَةٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ

ترجمہ پس سابق سے معلوم ہوگیا کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم لفظ مشترک کو اس کے دونوں معنی میں استعمال کرنے کے طریقہ پر یا کل مایطلق علیہ لفظ البلیغ کی تاویل پر فصیح ہے۔ اسلئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے مطلقًا اور اس کا عکس نہیں یعنی معنی لغوی کے ساتھ۔ یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ہے اسلئے کہ ممکن ہے کہ کلام فصیح ہو (اور) مقتضی حال کے مطابق نہ ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ کسی کے لئے ملکہ ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو بغیر مطابقت مقتضیٰ حال کے۔

تشریح مصنف رحمہ نے اس عبارت میں فصیح اور بلیغ کے درمیان نسبت بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے چنانچہ بلیغ خاص مطلق ہے اور فصیح عام مطلق ہے لہٰذا ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم فصیح تو ہوگا لیکن ہر فصیح کے لئے بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔ علی استعمال اللفظ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ بلیغ کا کلام بلیغ اور متکلم بلیغ کے درمیان لفظی اشتراک ہے۔ دراصل اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ چند معانی کے لئے موضوع ہو اور ہر معنی کی وضع الگ الگ ہو جیسے قرء کہ حیض اور طہر کے معنی میں اس کا اشتراک، لفظی اشتراک ہے۔ اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ ایک لفظ ایسے مفہوم کلی کے لئے موضوع ہو جس کے تحت بہت سے افراد ہوں جیسے انسان کہ یہ مفہوم کلی یعنی حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور اس کے تحت بہت سے افراد ہیں۔ پس انسان کا اس کے افراد میں اشتراک معنوی اشتراک ہے اور مشترک لفظی میں عموم

جائز نہیں ہے یعنی مشترک لفظی کے تمام معانی کا بیک وقت مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا بلیغ سے کلام بلیغ اور متکلم بلیغ دونوں کا مراد لینا کیسے درست ہوگا در آنحالیکہ شارح نے کلاماً او متکلماً کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بلیغ سے کلام اور متکلم دونوں مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک لفظی میں عموم کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کو جائز کہتے ہیں اور بعض ناجائز کہتے ہیں۔ پس جو حضرات اس کو جائز کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک تو لفظ بلیغ کے اس کے دونوں معانی میں استعمال کرنے پر کوئی اعتراض ہی نہیں ہے اور جو حضرات ناجائز کہتے ہیں ان کی طرف سے جواب یہ ہے کہ متن میں لفظ بلیغ کل ما یطلق علیہ لفظ البلیغ کی تاویل میں ہے اور کل ما یطلق علیہ لفظ البلیغ امر کلی ہے جس کے تحت دو فرد ہیں پس اس صورت میں لفظ بلیغ مشترک معنوی ہوگا اور مشترک معنوی کا اس کے تمام افراد میں استعمال بالاتفاق جائز ہے۔ لہذا اس مقام پر لفظ بلیغ کا استعمال بھی جائز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہر بلیغ کے فصیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ مطلقاً بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے یعنی بلاغت کلام ہو یا بلاغت متکلم ہو ہر ایک کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے البتہ بلاغت کلام کی تعریف میں صراحۃً اور بلا واسطہ فصاحت ماخوذ ہے اور بلاغت متکلم کی تعریف میں بلاغت کلام کے واسطے سے ماخوذ ہے۔ بہرحال ہر بلیغ فصیح ہے اور اس کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک کلام فصیح تو ہو مگر مقتضی حال کے مطابق نہ ہو پس ایسی صورت میں کلام فصیح تو ہوگا مگر بلیغ نہیں ہوگا اسی طرح ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے لئے ایسا ملکہ تو ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو مگر کلام کو مقتضی حال کے مطابق کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں فصاحت متکلم تو پائی جائے گی لیکن بلاغت متکلم نہیں پائی جائے گی۔ شارح نے عکس کے بعد معنی لغوی کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں عکس سے مراد منطقی اور اصطلاحی عکس نہیں ہے بلکہ عکس لغوی مراد ہے کیونکہ اصطلاح مناطقہ میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لہذا کل بلیغ فصیح کا عکس بعض فصیح بلیغ ہوگا اور لا عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض فصیح بلیغ نہیں ہیں لیکن ان کے علاوہ بعض فصیح کا بلیغ ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کسی بھی فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور لغت میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے لہذا ولا عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے اور یہ بالکل درست ہے۔

وَ عُلِمَ اَیْضًا اَنَّ الْبَلَاغَۃَ فِی الْکَلَامِ مَرْجِعُھَا اَیْ مَا یَجِبُ اَنْ یُحَصَّلَ حَتّٰی یُمْکِنَ حُصُوْلُھَا کَمَا یُقَالُ مَرْجِعُ الْجُوْدِ اِلَی الْغِنٰی اِلَی الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَاِ فِیْ تَادِیَۃِ الْمَعْنَی الْمُرَادِ وَ اِلَّا لَرُبَّمَا اَدّٰی الْمَعْنَی الْمُرَادَ بِلَفْظٍ غَیْرِ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَی الْحَالِ فَلَا یَکُوْنُ بَلِیْغًا وَ اِلٰی تَمْیِیْزِ الْکَلَامِ الْفَصِیْحِ عَنْ غَیْرِہٖ وَ اِلَّا لَرُبَّمَا اَوْرَدَ الْکَلَامَ الْمُطَابِقَ لِمُقْتَضَی الْحَالِ غَیْرَ فَصِیْحٍ فَلَا یَکُوْنُ بَلِیْغًا لِوُجُوْبِ الْفَصَاحَۃِ فِی الْبَلَاغَۃِ وَ یَدْخُلُ فِیْ تَمْیِیْزِ الْکَلَامِ الْفَصِیْحِ مِنْ غَیْرِہٖ تَمْیِیْزُ الْکَلِمَاتِ الْفَصِیْحَۃِ مِنْ غَیْرِھَا لِتَوَقُّفِہٖ عَلَیْھَا

ترجمہ اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ بلاغت فی الکلام کا مرجع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہو تاکہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ سخاوت کا مرجع غنیٰ ہے یعنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے بچنا ہے ورنہ تو بسا اوقات معنی مراد کو ایسے لفظ سے ادا کیا جائے گا جو مقتضیٰ حال کے مطابق نہ ہو پس وہ بلیغ نہیں ہوگا اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنا ہے ورنہ تو اس کلام کو جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہے غیر فصیح لایا جائے گا پس وہ بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت میں فصاحت ضروری ہے اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ کلام فصیح کلماتِ فصیحہ پر موقوف ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رح بلاغت کا موقوف علیہ بیان کرنا چاہتے ہیں متن میں مرجع سے یہی موقوف علیہ مراد ہے یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا بلاغت کے حصول کے لئے ضروری ہو جیسے کہا جاتا ہے مرجع الجود الی الغنیٰ. سخاوت کا موقوف علیہ غنیٰ ہے۔ یہاں غنیٰ سے مالداری مراد نہیں ہے بلکہ اس چیز کا موجود ہونا مراد ہے جس سے سخاوت کرنا ممکن ہو اگرچہ وہ چیز کم ہی کیوں نہ ہو۔ الحاصل مصنف رح اس چیز کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس پر بلاغت کا تحقق موقوف ہو اور جس کے بغیر بلاغت کا تحقق ممکن نہ ہو۔ پس بلاغت کا مرجع اور موقوف علیہ دو چیزیں ہیں (۱) معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز (۲) ان اسباب سے احتراز جو مخل بالفصاحت ہوں اور یہ سات اسباب ہیں (۱) تنافر حروف (۲) غرابت (۳) مخالفت لغت قیاس (۴) تنافر کلمات (۵) ضعف تالیف (۶) تعقید لفظی (۷) تعقید معنوی۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ دوسری چیز کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا بلاغت کا موقوف علیہ ہے کیونکہ جب مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز ہوگا تو کلام فصیح کلام غیر فصیح سے خود ہی ممتاز ہو جائے گا۔ وَاِلاَّ لَرُبَّمَا اَدّیٰ سے شارح کہتے ہیں کہ معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کو بلاغت کا موقوف علیہ اسلئے قرار دیا گیا ہے کہ اگر معنی مراد کو لفظ فصیح سے ادا کیا گیا اور وہ لفظ فصیح مقتضیٰ حال کے مطابق نہ ہوا یعنی اس لفظ میں ان خصوصیات کا اعتبار نہیں کیا گیا جن کا حال تقاضہ کرتا ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس کلام میں معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی پائی گئی ہے اور وہ یہ کہ یہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق نہیں ہے۔ وَاِلاَّ لَرُبَّمَا اَوْرَدَ سے دوسری چیز کے موقوف علیہ ہونے کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بلاغت کے لئے کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا اور مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز کرنا اسلئے ضروری ہے کہ اگر کوئی کلام معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے تو بچ گیا مثلاً وہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہوا اور اس میں ان تمام خصوصیات کی رعایت کی گئی جن کا حال تقاضہ کرتا تھا مگر وہ کلام خود غیر فصیح ہے یعنی اس کلام میں مخل بالفصاحت کوئی سبب موجود ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت کے تحقق کے لئے فصاحت کا پایا جانا ضروری ہے۔ ویدخل فی تمییز الکلام سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بلاغت، کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنے پر موقوف ہے اور کلمات فصیحہ کو کلمات غیر فصیحہ سے ممتاز کرنے پر موقوف نہیں ہے حالانکہ بلاغت جسطرح کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمییز پر موقوف ہے اسی طرح کلماتِ فصیحہ اور غیر فصیحہ کے درمیان تمییز پر بھی موقوف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہے کیونکہ فصاحتِ کلام فصاحت کلمات پر موقوف ہے۔ پس

کلام اسی وقت فصیح ہوگا جبکہ اس کے کلمات بھی فصیح ہوں اور جب ایسا ہے تو اسکو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے

وَالثَّانِیْ اَیْ تَمْیِیْزُ الْفَصِیْحِ مِنْ غَیْرِہٖ مِنْہُ اَیْ بَعْضُہٗ مَا یُبَیَّنُ اَیْ یُوْضَحُ فِیْ عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَۃِ کَالْغَرَابَۃِ وَاِنَّمَا قَالَ مَتْنَ اللُّغَۃِ اَیْ مَعْرِفَۃِ اَوْضَاعِ الْمُفْرَدَاتِ لِاَنَّ اللُّغَۃَ اَعَمُّ مِنْ ذٰلِکَ یَعْنِیْ بِہٖ یُعْرَفُ تَمْیِیْزُ السَّالِمِ مِنَ الْغَرَابَۃِ عَنْ غَیْرِہٖ بِمَعْنٰی اَنَّ مَنْ تَتَبَّعَ الْکُتُبَ الْمُتَدَاوِلَۃَ وَاَحَاطَ بِمَعَانِی الْمُفْرَدَاتِ الْمَانُوْسَۃِ عُلِمَ اَنَّ مَا عَدَاھَا عَمَّا یَفْتَقِرُ اِلٰی تَنْقِیْرٍ اَوْ تَخْرِیْجٍ فَھُوَ غَیْرُ سَالِمٍ مِنَ الْغَرَابَۃِ وَبِھٰذَا اتَّبَیَّنَ فَسَادُ مَا قِیْلَ اِنَّہٗ لَیْسَ فِیْ عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَۃِ اَنَّ بَعْضَ الْاَلْفَاظِ یَحْتَاجُ فِیْ مَعْرِفَتِہٖ اِلٰی اَنْ یُّبْحَثَ عَنْہُ فِی الْکُتُبِ الْمَبْسُوْطَۃِ فِی اللُّغَۃِ اَوْ فِیْ عِلْمِ التَّصْرِیْفِ کَمُخَالَفَۃِ الْقِیَاسِ اِذْ بِہٖ یُعْرَفُ اَنَّ الْاَجْلَلَ مُخَالِفٌ لِلْقِیَاسِ دُوْنَ الْاَجَلِّ اَوْ فِیْ عِلْمِ النَّحْوِ کَضُعْفِ التَّالِیْفِ وَالتَّعْقِیْدِ اللَّفْظِیِّ اَوْ یُدْرَکُ بِالْحِسِّ کَالتَّنَافُرِ اِذْ بِہٖ یُعْرَفُ اَنَّ الْمُسْتَشْزِرُ مُتَنَافِرٌ دُوْنَ مُرْتَفِعٍ وَکَذَا تَنَافُرُ الْکَلِمَاتِ۔

ترجمہ اور ثانی یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا اس میں سے بعض تو وہ ہیں جنکو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غرابت مصنف نے متن لغت کہا ہے یعنی مفردات موضوعہ کی معرفت کیونکہ لغت متنِ لغت سے عام ہے یعنی متنِ لغت ہی سے سالم من الغرابت کو غیر سالم من الغرابت سے ممتاز کرنا معلوم ہوتا ہے بایں معنی کہ جس شخص نے کتب متداولہ کا تتبع کیا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کا احاطہ کرلیا تو اسے معلوم ہوجائے گا کہ ان کے علاوہ جو الفاظ ہیں وہ تنقیر یا تخریج کے محتاج ہیں پس یہ سالم من الغرابت ہیں اور اس سے اس بات کا فساد ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ علم متن لغت میں یہ نہیں ہے کہ بعض الفاظ اپنی معرفت میں اسکے محتاج ہیں کہ ان سے لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں بحث کی جائے یا علم صرف میں جیسے مخالفتِ قیاس اسلئے کہ علم صرف ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ اجلل قیاس کے مخالف ہے نہ کہ اجل۔ یا علم نحو میں جیسے ضعفِ تالیف اور تعقید لفظی۔ یا حس کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تنافر۔ اسلئے کہ علم نحو کے ذریعہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے نہ کہ مرتفع۔ اور ایسے ہی تنافر کلمات۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ بلاغت کا دوسرا موقوف علیہ یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا یعنی وہ اسباب جو مخل بالفصاحت ہیں ان میں سے بعض کو تو علم متن لغت میں بیان کیا گیا ہے جیسے غرابت اور بعض کو علم صرف میں جیسے مخالفتِ قیاس اور بعض کو علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی اور بعض مدرک بالحس ہیں جیسے تنافر۔ شارح نے علم متن لغت کی تفسیر معرفۃ اوضاع المفردات سے کی ہے یعنی الفاظ مفردہ موضوعہ کا جاننا

شارح نے علم کی تفسیر معرفت سے اور متن لغت کی تفسیر اوضاع المفردات سے کی ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم متن لغت وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوعہ کو جانا جاتا ہے۔ علم کا اطلاق معرفت کے علاوہ مسائل پر بھی ہوتا ہے اور ملکات پر بھی اگر شارح اس جگہ علم کو مسائل پر محمول کر لیتے اور یوں کہدیتے مسائل اوضاع المفردات تو زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ مطلب ہوتا کہ مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جنکو الفاظ مفردہ موضوعہ کے مسائل میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غرابت۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے متن کا لفظ کیوں زائد کیا ہے اور علم متن لغت کیوں کہا ہے صرف علم لغت کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لغت کا لفظ متن لغت سے عام ہے اسلئے کہ لغت کا لفظ بارہ نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، انشاء، تاریخ وغیرہ تمام علوم عربیہ پر بولا جاتا ہے اور متن لغت (اصل لغت) سے مراد خاص وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوعہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

اگر مصنف متن لغت کے بجائے علم لغت فرمادیتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ غرابت والے لفظ کو بارہ علوم عربیہ میں بیان کیا جاتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اس کو صرف ایک علم میں بیان کیا جاتا ہے تمام علوم عربیہ میں بیان نہیں کیا جاتا ہے یعنی بہ تعرف سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا ظاہر کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ علم متن لغت میں غریب الفاظ مثلاً تکاکاتم وغیرہ ذکر کئے جائیں گے حالانکہ اس میں ان کا ذکر بالکل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ما یبین فی علم متن اللغۃ سے مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ متن لغت میں غریب الفاظ مذکور ہوں گے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ علم متن لغت کے ذریعہ یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ کون سا لفظ غرابت سے محفوظ ہے اور کون سا لفظ غیر محفوظ ہے بایں معنی کہ جو شخص لغت کی کتب متداولہ جیسے قاموس، اساس، مصباح، مختار وغیرہ کا تتبع کرے گا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کریگا اسے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ ان الفاظ مفردہ کے علاوہ جتنے الفاظ ہیں وہ کتب متداولہ میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا تو بحث و تفتیش کے محتاج ہیں جیسے تکاکاتم اور افرنقعوا۔ یا وجہ بعید پر تخریج کے محتاج ہیں جیسے مسرج اور جو الفاظ بحث و تفتیش اور تخریج کے محتاج ہوتے ہیں وہ غرابت سے محفوظ نہیں ہوتے ہیں لہذا یہ الفاظ بھی غرابت سے محفوظ نہ ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے وہ اعتراض بھی دفع ہوگیا جو زوزنی کی طرف سے مصنف پر کیا گیا ہے۔ زوزنی کہتے ہیں کہ مصنف کا قول منہ ما یبین فی علم متن اللغۃ۔ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علم لغت کی کتابوں میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ بعض کلمات غریبہ اپنے معنی کی معرفت میں اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں ان سے بحث کی جاتی ہے باوجودیکہ یہ بات لغت کی کسی کتاب میں بھی واقع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا وہی جواب ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کلام فصیح اور کلام غیر فصیح کے درمیان تمیز یعنی مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جنکو علم صرف میں بیان کیا جاتا ہے جیسے مخالفت قیاس کیونکہ علم صرف کے ذریعہ ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجلل بلا ادغام قیاس اور قاعدہ صرفی اور واضع کی وضع کے خلاف ہے اور اجل ادغام کے ساتھ قیاس اور قاعدے کے موافق ہے۔ اور بعض اسباب مخلہ بالفصاحت ایسے ہیں جو علم نحو میں بیان کئے جاتے ہیں جیسے ضعف تالیف

اور تعقید لفظی۔ اور مخل بالفصاحت کے اسباب میں سے بعض اسباب ایسے ہیں جن کا حس اور ذوق سلیم کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تنافر حروف کیونکہ حس اور ذوق سلیم ہی سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مستشزر متنافر ہے اور مرتفع غیر متنافر ہے اور اسی طرح تنافر کلمات جیسے قرب قبر حرب قبر کا ادراک حس اور ذوق سلیم سے ہوگا۔

وَهُوَ اَیْ مَا یُبَیَّنُ فِی الْعُلُوْمِ الْمَذْکُوْرَةِ اَوْ یُدْرَكُ بِالْحِسِّ فَالضَّمِیْرُ عَائِدٌ اِلٰی مَا وَمَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ عَائِدٌ اِلٰی مَا یُدْرَكُ بِالْحِسِّ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا ظَاهِرًا مَا عَدَا التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ اِذْ لَا یُعْرَفُ بِتِلْكَ الْعُلُوْمِ وَلَا بِالْحِسِّ تَمْیِیْزُ السَّالِمِ مِنَ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ عَنْ غَیْرِهٖ فَعُلِمَ اَنَّ مَرْجِعَ الْبَلَاغَةِ بَعْضُهٗ مُبَیَّنٌ فِی الْعُلُوْمِ الْمَذْکُوْرَةِ وَبَعْضُهٗ مُدْرَكٌ بِالْحِسِّ وَبَقِیَ الْاِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَاءِ فِیْ تَادِیَةِ الْمَعْنَی الْمُرَادِ وَالْاِحْتِرَازُ عَنِ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ فَمَسَّتِ الْحَاجَةُ اِلٰی عِلْمَیْنِ مُفِیْدَیْنِ لِذٰلِكَ فَوَضَعُوْا عِلْمَ الْمَعَانِیْ لِلْاَوَّلِ وَعِلْمَ الْبَیَانِ لِلثَّانِیْ وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَمَا یُحْتَرَزُ بِهٖ عَنِ الْاَوَّلِ اَیِ الْخَطَاءِ فِیْ تَادِیَةِ الْمَعْنَی الْمُرَادِ عِلْمُ الْمَعَانِیْ وَمَا یُحْتَرَزُ بِهٖ عَنِ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ عِلْمُ الْبَیَانِ وَسَمَّوْا هٰذَیْنِ الْعِلْمَیْنِ عِلْمَ الْبَلَاغَةِ لِمَكَانِ مَزِیْدِ اخْتِصَاصٍ لَهُمَا بِالْبَلَاغَةِ وَاِنْ کَانَتِ الْبَلَاغَةُ تَتَوَقَّفُ عَلٰی غَیْرِهِمَا مِنَ الْعُلُوْمِ ثُمَّ احْتَاجُوْا لِمَعْرِفَةِ تَوَابِعِ الْبَلَاغَةِ اِلٰی عِلْمٍ اٰخَرَ فَوَضَعُوْا لِذٰلِكَ عِلْمَ الْبَدِیْعِ وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَمَا یُعْرَفُ بِهٖ وُجُوْهُ التَّحْسِیْنِ عِلْمُ الْبَدِیْعِ وَلَمَّا کَانَ هٰذَا الْمُخْتَصَرُ فِیْ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا انْحَصَرَ مَقْصُوْدُهٗ فِیْ ثَلٰثَةِ فُنُوْنٍ وَکَثِیْرٌ مِنَ النَّاسِ یُسَمِّی الْجَمِیْعَ عِلْمَ الْبَیَانِ وَبَعْضُهُمْ یُسَمِّی الْاَوَّلَ عِلْمَ الْمَعَانِیْ وَالْاَخِیْرَیْنِ یَعْنِی الْبَیَانَ وَالْبَدِیْعَ عِلْمَ الْبَیَانِ وَالثَّلٰثَةَ عِلْمَ الْبَدِیْعِ وَلَا یَخْفٰی وُجُوْهُ الْمُنَاسَبَةِ

ترجمہ اور وہ یعنی وہ چیز جو علوم مذکورہ میں بیان کی جاتی ہے یا مدرک بالحس ہے پس ضمیر ما کی طرف راجع ہے اور جس نے یہ خیال کیا کہ ما یدرک بالحس کی طرف راجع ہے سو اس نے سراسر بھول کی ہے۔ تعقید معنوی کے علاوہ ہے اسلئے کہ تعقید معنوی سے سالم من التعقید المعنوی کی غیر سالم سے تمیز نہ تو ان علوم کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے اور نہ حس سے پس معلوم ہوگیا کہ بلاغت کا مرجع اس کا بعض تو علوم مذکورہ میں بیان کردیا گیا ہے اور بعض مدرک بالحس ہے اور باقی رہ گیا معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز پس ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کا فائدہ دیں چنانچہ انھوں نے علم معانی کو اول کیلئے اور علم بیان کو ثانی کے لئے وضع کیا ہے

اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ اول یعنی معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہو علم معانی ہے۔ اور وہ علم جس کے ذریعہ تعقید معنوی سے احتراز ہو علم بیان ہے اور اہل بلاغت نے ان دونوں علموں کو علم بلاغت کے ساتھ موسوم کیا ہے کیونکہ ان دونوں کو بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے اگرچہ بلاغت ان دونوں کے علاوہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔ پھر توابع بلاغت کو جاننے کے لئے ایک دوسرے علم کی طرف محتاج ہوئے تو انھوں نے اس کے لئے علم بدیع کو وضع کر دیا اور اسی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعے وجوہ تحسین کو جانا جاتا ہے علم بدیع ہے اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور اس کے توابع میں ہے تو اس کا مقصود تین فنون میں منحصر ہو گیا اور بہت سے لوگ تمام کو علم بیان کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی کے ساتھ اور اخیرین یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کے ساتھ اور تینوں کو علم بدیع کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور وجوہ مناسبت مخفی نہیں ہیں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ ہو ضمیر کا مرجع وہ ما ہے جو ما یَبَیَّن میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخل بالفصاحت اسباب جو علوم مذکورہ (لغت، صرف، نحو) میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالحس ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں یعنی تعقید معنوی کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ وہ مدرک بالحس ہے اور یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہو ضمیر ما یدرک بالحس کی طرف راجع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ یعنی جو مدرک بالحس ہے تعقید معنوی کے علاوہ ہے یعنی تعقید معنوی کے علاوہ تمام اسباب مخلّہ بالفصاحت مدرک بالحس ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض تو مدرک بالحس ہیں، جیسے تنافر مگر بعض غرابت، مخالفت قیاس، تعقید لفظی، ضعف تالیف) مدرک بالحس نہیں ہیں بلکہ ان کو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ بہر حال صحیح بات یہی ہے کہ ہو ضمیر کا مرجع ما ہے اور مصنف کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ وہ اسباب مخلہ بالفصاحت جو علوم مذکورہ میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالحس ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں کیونکہ کلام کے تعقید معنوی سے سالم ہونے اور نہ ہونے کے درمیان تمیز کا علم نہ تو علوم مذکورہ سے ہوتا ہے اور نہ ہی حس اور ذوق سلیم سے ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کہ بلاغت کے موقوف علیہ یعنی فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنے کی بعض صورتوں کو تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً غرابت، مخالفت قیاس، ضعف تالیف اور تعقید لفظی۔ اور بعض مدرک بالحس ہیں جیسے تنافر، حروف میں ہو یا کلمات میں مگر ان کے علاوہ دو چیزوں سے احتراز اور ہے جو بلاغت کا مرجع اور موقوف علیہ ہے لیکن ان کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ مدرک بالحس ہیں۔ ان میں ایک تو معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہے اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز ہے پس جب ان دونوں باتوں سے احتراز بلاغت کا موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کو نہ علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور نہ مدرک بالحس ہیں تو ان دونوں کے لئے ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو ان دونوں کے لئے کار آمد اور مفید ہوں یعنی ان دونوں علموں کے ذریعہ ان دونوں باتوں سے احتراز کیا جا سکے۔ پس اسی ضرورت کے

پیشِ نظر علماء بلاغت نے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کیلئے علم معانی کو وضع فرمایا ہے اور ثانی یعنی تعقید معنوی سے احتراز کے لئے علم بیان کو وضع فرمایا ہے۔ اسی بات کو ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ علم جس کے ذریعے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہوگا علم معانی ہے اور جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز ہوگا علم بیان ہے اور علماء بلاغت ان دونوں علموں کو علم بلاغت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ علم بلاغت میں اگرچہ لغت، نحو، صرف وغیرہ ان علوم کی بھی ضرورت پڑتی ہے جنکے ذریعہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کیا جاتا ہے اور جن کے ذریعہ مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز کیا جاتا ہے مگر خاص طور پر ان دونوں علموں کو بلاغت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ بلاغت کے ساتھ ان دونوں علموں کا تعلق زیادہ ہے۔ اگرچہ بلاغت نحو، صرف وغیرہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔

الحاصل ان دونوں کے ساتھ زیادتیِ تعلق کیوجہ سے ان دونوں کا نام علم بلاغت رکھدیا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک اور علم کی ضرورت پڑی تاکہ اس علم کے ذریعہ بلاغت کے توابع کو جانا جاسکے چنانچہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے علم بدیع کو وضع فرمایا۔ اسی کی تصریح کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ وہ علم جس کے ذریعہ ان طرق اور امور کو جانا جائے جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے معلوم ہوگیا کہ اس مختصر میں علم بلاغت اور اس کے توابع کے علم کا بیان ہے لہذا اب یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کتاب میں جن چیزوں کا ذکر کرنا مقصود بالذات ہے وہ چیزیں تین فنون میں منحصر ہیں فن اول علم معانی میں فن ثانی علم بیان میں فن ثالث علم بدیع میں۔ ان فنون ثلاثہ کے نام رکھنے میں چند قول ہیں (۱) فن اول کا نام علم معانی فن ثانی کا علم بیان اور فن ثالث کا علم بدیع۔ (۲) تینوں کا نام علم بیان ہے (۳) فن اول کا نام علم معانی اور ثانی اور ثالث کا نام علم بیان ہے (۴) تینوں کا نام علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے کی وجوہ مناسبت ظاہر ہیں ان کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ قول اول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ فن اول کا نام علم معانی اسلئے رکھا گیا ہے کہ اس علم کے ذریعہ ان معانی اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور فن ثانی کا نام علم بیان اسلئے رکھا ہے کہ اس علم کے ذریعہ معنی واحد کو وضوحِ دلالت اور خفاءِ دلالت کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا بیان معلوم ہوتا ہے اور فن ثالث کا نام علم بدیع اسلئے رکھا ہے کہ بدیع کے معنی آتے ہیں شئی مستحسن کے۔ پس یہ فن بھی چونکہ وجوہ مستحسنہ اور طرق مستحسنہ پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے اس فن کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ دوسرے قول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ تینوں کا نام علم بیان اسلئے رکھا گیا ہے کہ بیان کہتے ہیں اس کلام فصیح کو جو مافی الضمیر کو ادا کرنے والا ہو پس چونکہ یہ تینوں فن بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے ان تینوں کو علم بیان کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔ تیسرے قول کے مطابق فن اول کا علم معانی نام رکھنے کی وجہ تو وہ ہے جو قول اول میں گزر چکی ہے اور ثانی اور ثالث کا علم بیان نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا چونکہ بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ تعلق ہے اس لئے ان دونوں کا نام علم بیان رکھ دیا گیا۔ اور چوتھے قول کے مطابق تینوں کا علم بدیع نام رکھنے کی وجہ

یہ ہے کہ ان تینوں فنون میں چونکہ ایسی بداعت اور حسن ہے جسکی مثال دوسرے علوم میں نہیں ملتی اس لئے ان کا نام علم بدیع رکھدیا گیا۔ واللہ اعلم ۔ جمیل احمد غفرلہ ۔

اَلْفَنُّ الْاَوَّلُ عِلْمُ الْمَعَانِیْ قَدَّمَہٗ عَلٰی عِلْمِ الْبَیَانِ لِکَوْنِہٖ مِنْہُ بِمَنْزِلَۃِ الْمُفْرَدِ مِنَ الْمُرَکَّبِ لِاَنَّ رِعَایَۃَ الْمُطَابَقَۃِ لِمُقْتَضَی الْحَالِ وَھُوَ مَرْجِعُ عِلْمِ الْمَعَانِیْ مُعْتَبَرَۃٌ فِیْ عِلْمِ الْبَیَانِ مَعَ زِیَادَۃِ شَیْءٍ اٰخَرَ وَھُوَ اِیْرَادُ الْمَعْنَی الْوَاحِدِ فِیْ طُرُقٍ مُخْتَلِفَۃٍ ۔

ترجمہ فن اول علم معانی ہے ۔ علم معانی کو علم بیان پر مقدم کیا ہے اسلئے کہ علم معانی، علم بیان کے مقابلہ میں مرکب کے مقابلہ میں مفرد کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ مطابقت مقتضی حال کی رعایت حالانکہ وہ علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں معتبر ہے شئے آخر کی زیادتی کے ساتھ اور وہ مختلف طرق پر معنی واحد کا لانا ہے ۔

تشریح فن اول علم معانی کے بیان میں ہے ۔ شارح فرماتے ہیں کہ علم معانی کو علم بیان پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم معانی، علم بیان کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسا ہے جیسا کہ مفرد مرکب کی طرف نسبت کرتے ہوئے یعنی علم معانی مفرد کے مرتبہ میں ہے اور علم بیان مرکب کے مرتبہ میں ہے اور علم معانی بمنزلہ مفرد کے اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے اسلئے ہے کہ مطابقت مقتضی حال علم معانی کا موقوف علیہ تو نہیں ہے البتہ علم معانی کا ثمرہ اور فائدہ ضرور ہے پس مطابقت مقتضی حال جو علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں اس کا بھی اعتبار کیا گیا ہے اور ایک دوسری چیز کا اعتبار بھی کیا گیا ہے اور وہ دوسری چیز ہے وضاحت اور خفاء کے اعتبار سے معنی واحد کو مختلف طریقوں سے لانا مثلاً زید کی سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کبھی تو کہا جاتا ہے زید سخی ۔ اور کبھی زید کثیر الرماد اور کبھی زید مہزل الفصیل اور کبھی رأیت بحرا فی الحمام یعطی، جبکہ حمام میں زید ہو ۔ بہرحال جب علم بیان میں دو چیزوں کا اعتبار ہے اور علم معانی میں ان میں سے ایک کا اعتبار ہے تو علم معانی بمنزلہ مفرد کے ہوا اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے ہوا اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے لہذا یہاں علم معانی کو علم بیان پر مقدم کر دیا گیا ۔

وَھُوَ عِلْمٌ اَیْ مَلَکَۃٌ یَقْتَدِرُ بِھَا عَلٰی اِدْرَاکَاتٍ جُزْئِیَّۃٍ وَیَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ نَفْسُ الْاُصُوْلِ وَالْقَوَاعِدُ الْمَعْلُوْمَۃُ وَلِاسْتِعْمَالِھِمُ الْمَعْرِفَۃَ فِی الْجُزْئِیَّاتِ قَالَ یُعْرَفُ بِہٖ اَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِیِّ اَیْ ھُوَ عِلْمٌ یُسْتَنْبَطُ مِنْہُ اِدْرَاکَاتٌ جُزْئِیَّۃٌ ھِیَ مَعْرِفَۃُ کُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ جُزْئِیَّاتِ الْاَحْوَالِ الْمَذْکُوْرَۃِ بِمَعْنٰی اَنَّ اَیَّ فَرْدٍ یُوْجَدُ مِنْھَا اَمْکَنَنَا اَنْ نَعْرِفَہٗ بِذٰلِکَ الْعِلْمِ وَقَوْلُہٗ

اَلَّتِیْ بِهَا یُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَی الْحَالِ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْاَحْوَالِ الَّتِیْ لَیْسَتْ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ مِثْلُ الْاِعْلَالِ وَالْاِدْغَامِ وَالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ مِمَّا لَابُدَّ مِنْهُ فِیْ تَادِیَةِ اَصْلِ الْمَعْنٰی وَكَذَا الْمُحَسِّنَاتُ الْبَدِیْعِیَّةُ مِنَ التَّجْنِیْسِ وَالتَّرْصِیْعِ وَنَحْوِهِمَا مِمَّا یَكُوْنُ بَعْدَ رِعَایَةِ الْمُطَابَقَةِ۔

ترجمہ اور علم معانی وہ علم ہے یعنی وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ ادراکات جزئیہ پر قادر ہو جاتا ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ اس سے نفسِ اصول اور نفسِ قواعد معلوم کرنے کا ارادہ کیا جائے اور ان کے استعمال کرنے کی وجہ سے معرفت کو جزئیات میں مصنف نے کہا جس سے لفظ عربی کے حالات معلوم کئے جاتے ہیں یعنی وہ ایسا علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت ہے بایں معنی کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعہ اس کو پہچاننے پر قادر ہونگے۔ اور مصنف کا قول وہ حالات جن کے ذریعہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے احتراز ہے ان احوال سے جو اس صفت پر نہ ہوں جیسے اعلال، ادغام رفع، نصب اور انھیں کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنی کی ادائیگی کے لئے ضروری ہوں اور ایسے ہی محسنات بدیعیہ تجنیس، ترصیع وغیرہ ان میں سے جو رعایتِ مطابقت کے بعد ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف رح نے علم معانی کے مسائل ذکر کرنے سے پہلے اس کی تعریف کی ہے۔ کیونکہ اگر پہلے تعریف نہ ذکر کی جاتی تو طلبِ مجہولِ مطلق لازم آتا جو کہ باطل اور محال ہے اور علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ناممکن ہوتا۔ پس طلب مجہول مطلق سے بچنے کے لئے اور اسلئے تاکہ علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ممکن ہو علم معانی کی تعریف پہلے ذکر کر دی گئی۔ اور اسکے مسائل بعد میں ذکر کئے گئے پس علم معانی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جانا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے علم کے دو معنی بیان کئے ہیں (۱) وہ ملکہ اور کیفیت راسخہ جس کے ذریعہ انسان ادراکات جزئیہ پر قادر ہوتا ہے۔ مگر اس معنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس میں جزئیت کو ادراک کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ کلیت اور جزئیت ادراک کی صفت واقع نہیں ہوتی بلکہ مدرَک (بفتح الراء) کی صفت واقع ہوتی ہیں جیسے انسان مدرَک ہے اور کلی ہے اور زید مدرک ہے اور جزی ہے پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا یقتدر بہا علی ادراک الجزئیات۔ یعنی جزئیت کو ادراک کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے نہ کہ صفت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے یقتدر بہا علی ادراک ادراکات جزئیۃ۔ اور ادراکات مدرکات کے معنی میں ہے یعنی علی ادراکِ مدرکاتِ جزئیۃ اور مطلب یہ ہے کہ علم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مدرکاتِ جزئیہ کے ادراک پر قادر ہوتا ہے اور یہ مطلب بالکل صحیح ہے۔ (۲) نفس اصول اور قواعد معلومہ۔ پہلی صورت میں تو یہ کہیں گے کہ علم معانی وہ ملکہ ہے اور دوسری صورت میں کہینگے کہ علم معانی وہ اصول اور قواعد معلومہ ہیں جنکے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جانا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے

لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ شارح کے کلام سے مفہوم ہوا کہ علم دو معنی میں مشترک ہے اور تعریفات میں لفظ مشترک کا استعمال ناجائز ہوتا ہے لہذا علم معانی کی تعریف میں لفظ مشترک یعنی لفظ علم کا استعمال کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا استعمال اس وقت ناجائز ہوتا ہے جبکہ لفظ مشترک کے معانی میں سے ہر معنی کا مراد لینا صحیح نہ ہو اور جب ہر معنی کا مراد لینا صحیح ہو تو اس وقت لفظ مشترک کا استعمال ناجائز نہیں ہوتا بلکہ جائز ہوتا ہے پس یہاں بھی چونکہ علم کے دونوں معانی میں سے ہر ایک کا مراد لینا صحیح ہے اسلئے مشترک ہونے کے باوجود اس جگہ لفظ علم کا استعمال کرنا جائز اور درست ہے۔ فاضل العلام تفتازانی نے ملکہ کے معنی پہلے ذکر کئے ہیں اور اصول وقواعد کے معنی کو یجوز کے لفظ سے بعد میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکہ کے معنی راجح ہیں اور اصول وقواعد کے معنی مرجوح ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اصول وقواعد پر علم کا اطلاق کثیر ہے اور ملکہ پر قلیل ہے لہذا اصول وقواعد کے معنی راجح ہونگے اور ملکہ کے معنی مرجوح ہونگے نیز مصنف کی اگلی عبارت وینحصر المقصود فی ثمانیۃ ابواب کے مناسب بھی یہی ہے کہ علم سے مراد اصول وقواعد ہوں کیونکہ ابواب ثمانیہ میں علم معانی کے اصول وقواعد منحصر ہیں ملکہ منحصر نہیں ہے۔

ولاستعمالہم المعرفۃ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف رح نے علم معانی کی تعریف میں یُعرَف کیوں کہا ہے یُعلَم کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب معرفت کا لفظ جزئیات کا ادراک کرنے میں استعمال کرتے ہیں اور علم کا لفظ کلیات کے ادراک کے لئے استعمال کرتے ہیں اور لفظ عربی کے احوال مثلاً تاکید، تقدیم مسندالیہ اور تاخیر مسندالیہ وغیرہ جزئیات ہیں نہ کہ کلیات لہذا ان کے مناسب معرفت کا لفظ ہے نہ کہ علم کا لفظ۔ یعنی یُعرَف کہنا مناسب ہے یُعلَم کہنا مناسب نہیں ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف میں دَور ہے اس طور پر کہ علم معانی کی تعریف میں احوال اللفظ العربی ماخوذ ہے پس علم معانی مُعرَّف ہوا اور احوال اللفظ العربی معرِّف۔ اور معرَّف معرِّف پر موقوف ہوتا ہے لہذا علم معانی، احوال اللفظ العربی پر موقوف ہوا اور چونکہ احوال لفظ عربی کو علم معانی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے اسلئے احوال لفظ عربی علم معانی پر موقوف ہونگے۔ پس علم معانی اور احوال لفظ عربی میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور ایک چیز موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی اسی کو دَور کہتے ہیں پس مصنف کی ذکر کردہ تعریف میں دَور لازم آیا اور دور باطل ہے لہذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دَور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ایک چیز ایک جہت سے موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ علم معانی احوال پر موقوف ہے اپنی ماہیت اور حقیقت کے تصور کے اعتبار سے۔ اور احوال علم معانی پر موقوف ہیں اپنے حصول فی الخارج کے اعتبار سے الحاصل ان میں سے ہر ایک کے موقوف اور موقوف علیہ ہونے کی جہت چونکہ بدل گئی ہے اس لئے دور لازم نہیں آئیگا۔ متن میں احوال اللفظ سے مراد عام ہے یعنی یہ مفرد کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے ...... مسند اور مسندالیہ اور جملہ کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے فصل و وصل۔ ایجاز۔ اطناب۔ مساوات مصنف نے احوال کو لفظ کیطرف مضاف کرکے علم حکمت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علم حکمت کے ذریعہ لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے ہیں بلکہ موجودات کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور اس قید کے ذریعہ علم منطق سے بھی احتراز کیا ہے

کیونکہ علم منطق کے ذریعے معنی کا حال معلوم ہوتا ہے نہ کہ لفظ کا۔ اور علم فقہ سے بھی احتراز کیا ہے کیونکہ علم فقہ کے ذریعہ فعل مکلف کے احوال معلوم ہوتے ہیں لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یعرف بہ احوال اللفظ العربی کا مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس سے ادراکاتِ جزئیہ یعنی مدرکاتِ جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے اور مدرکاتِ جزئیہ کو مستنبط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہو جائے اور ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ تمام جزئیات مستحضر ہوں بلکہ ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعے اس کو پہچاننے پر قادر ہونگے۔ حاصل یہ کہ متن میں معرفت سے امکانِ معرفت مراد ہے۔ معرفت بالفعل مراد نہیں ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس کو نحو کی معرفت حاصل ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اسکو نحو کی تمام جزئیات اور تمام مسائل مستحضر ہیں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اگر نحو کا کوئی مسئلہ اس شخص کے سامنے آجائے تو یہ اس کو علم نحو کے ذریعہ پہچان جائے گا۔ یہ ہی مطلب یہاں مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول التی بہا یطابق اللفظ مقتضی الحال ایسی قید ہے جس کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے ان احوال کو خارج کر دیا گیا جو اس صفت پر نہ ہوں مثلاً اعلال، ادغام، رفع، نصب اور ان کے علاوہ جمع، تصغیر وغیرہ ایسے احوال ہیں جن کا پایا جانا اصل معنی کو ادا کرنے میں ضروری ہے اور لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے پس ان احوال کو علم صرف اور علم نحو کے ذریعہ جانا جاتا ہے۔ اسی طرح اس قید کے ذریعہ محسناتِ بدیعیہ جیسے تجنیس، ترصیع وغیرہ کو بھی علم معانی کی تعریف سے خارج کر دیا گیا کیونکہ محسناتِ بدیعیہ کا اعتبار مطابقتِ مقتضی حال کی رعایت کے بعد ہوتا ہے لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے البتہ اگر محسناتِ بدیعیہ میں کچھ محسنات ایسی ہوں جن کا حال تقاضہ کرتا ہو تو وہ علم معانی کی تعریف سے خارج نہ ہوں گی بلکہ اس حیثیت سے علم معانی کی تعریف میں داخل ہوں گی۔

وَالْمُرَادُ اَنَّهُ عِلْمٌ بِهٖ يُعْرَفُ هٰذِهِ الْاَحْوَالُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا يُطَابِقُ بِهَا اللَّفْظُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ لِظُهُوْرِ اَنْ لَيْسَ عِلْمُ الْمَعَانِيْ عِبَارَةً عَنْ تَصَوُّرِ مَعَانِي التَّعْرِيْفِ وَ التَّنْكِيْرِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْحَذْفِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَبِهٰذَا يَخْرُجُ عَنِ التَّعْرِيْفِ عِلْمُ الْبَيَانِ اِذْ لَيْسَ الْبَحْثُ فِيْهِ عَنْ اَحْوَالِ اللَّفْظِ مِنْ هٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ

ترجمہ اور مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے ان احوال کو پہچانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ علم معانی تعریف، تنکیر، تقدیم تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے تصور کا نام نہیں ہے اور اس قید کے ذریعہ تعریف سے علم بیان بھی خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں لفظ کے احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول یعرف بہ احوال اللفظ العربی سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہاں معرفت سے معرفتِ تصوریہ مراد ہے کیونکہ معرفت کو احوال کی طرف مسند کیا گیا ہے اور احوال مفردات ہوتے ہیں اور مفردات کا تصور ہوتا ہے نہ کہ تصدیق پس مصنف کا قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تعریف یہ ہو کہ علم معانی وہ ملکہ یا قواعد ہیں جن کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال متصور ہوتے ہیں جیسے تعریف، تنکیر، تاکید، عدم تاکید، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کا تصور حالانکہ علم معانی کے ذریعہ ان احوال میں سے کسی چیز کا تصور نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں معرفت تصوریہ کیسے مراد ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصدیقیہ ہی مراد ہے اسلئے کہ علم معانی کی تعریف میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ پس احوال موضوع اور حیثیت محمول ہوئی اور موضوع اور محمول سے تصدیق مرکب ہوتی ہے نہ کہ تصور۔ الحاصل مصنف کے قول سے مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے لفظ عربی کے احوال کو اس حیثیت سے جانا جاتا ہے کہ ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوجاتا ہے تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے محض تصور کا نام علم معانی نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی حیثیت کی قید کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے علم بیان بھی خارج ہوگیا کیونکہ علم بیان سے بھی لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہے یا نہیں بلکہ اس میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ لفظ اپنے معنیٰ میں حقیقت ہے یا مجاز ہے اور جب ایسا ہے تو علم بیان علم معانی کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا بلکہ اس سے خارج ہوگا۔

وَالْمُرَادُ بِاَحْوَالِ اللَّفْظِ الْاُمُوْرُ الْعَارِضَةُ لَهٗ مِنَ التَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْحَذْفِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَمُقْتَضَى الْحَالِ فِي التَّحْقِيْقِ هُوَ الْكَلَامُ الْكُلِّيُّ الْمُتَكَيِّفُ بِكَيْفِيَّةٍ مَخْصُوْصَةٍ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ فِي الْمِفْتَاحِ وَصَرَّحَ بِهٖ فِيْ شَرْحِهٖ لَا نَفْسُ الْكَيْفِيَّاتِ مِنَ التَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالتَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ عَلٰى مَا هُوَ ظَاهِرُ عِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرِهٖ وَاِلَّا لَمَا صَحَّ الْقَوْلُ بِاَنَّهَا اَحْوَالٌ بِهَا يُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ لِاَنَّهَا عَيْنُ مُقْتَضَى الْحَالِ وَقَدْ حَقَّقْنَا ذٰلِكَ فِي الشَّرْحِ وَاَحْوَالُ الْاِسْنَادِ اَيْضًا مِنْ اَحْوَالِ اللَّفْظِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ التَّاكِيْدَ وَتَرْكَهٗ مَثَلًا مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ الرَّاجِعَةِ اِلٰى نَفْسِ الْجُمْلَةِ وَتَخْصِيْصُ اللَّفْظِ بِالْعَرَبِيِّ مُجَرَّدُ اِصْطِلَاحٍ لِاَنَّ الصِّنَاعَةَ اِنَّمَا وُضِعَتْ لِذٰلِكَ.

ترجمہ اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم، تاخیر، اثبات، اور حذف وغیرہ اور مقتضیٰ حال وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو اس بناء پر کہ اسکی طرف

مفتاح العلوم میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اسکی تشریح کی گئی ہے۔ تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ نفس کیفیاتِ مراد نہیں ہے جیسا کہ مفتاح وغیرہ کی عبارت سے ظاہر ہے ورنہ تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جنکے ذریعہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو عین مقتضیٰ حال ہیں اور ہم نے شرح میں اس کی تحقیق کی ہے اور احوالِ اسناد بھی لفظ ہی کے احوال ہیں اس اعتبار سے کہ تاکید اور ترک تاکید مثلاً ان اعتبارات میں سے ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ اور ہماری سابقہ تحقیق کے مطابق مقتضیٰ حال سے مراد وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو یعنی وہ کلام کلی جو اس کیفیت مخصوصہ پر مشتمل ہو جیسا کہ مفتاح العلوم میں اشارۃً اور اسکی شرح مطول میں صراحۃً مذکور ہے نفس کیفیات اور خصوصیات مثلاً تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ کا نام مقتضیٰ حال نہیں ہے۔ جیسا کہ مفتاح العلوم وغیرہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کیفیات کا نام مقتضیٰ حال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مقتضیٰ حال سے مراد نفس کیفیات اور خصوصیات ہوں تو مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف درست نہیں رہے گی کیونکہ احوال سے مراد کیفیات اور خصوصیات ہیں اور بقول آپ کے مقتضیٰ حال سے مراد بھی کیفیات ہیں تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کی کیفیات اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے وہ کیفیات کہ جنکی وجہ سے لفظ، کیفیات کے مطابق ہوتا ہے پس اس صورت میں مطابَق (بفتح الباء) اور وہ چیز جسکی وجہ سے لفظ مطابِق (بالکسر) ہوگا دونوں میں اتحاد ہو جائے گا یعنی مطابَق بھی کیفیات ہونگی اور جن کی وجہ سے لفظ مطابِق ہوگا وہ بھی کیفیات ہیں حالانکہ ان دونوں میں اتحاد اسی طرح باطل ہے جس طرح مطابَق اور مطابِق میں اتحاد باطل ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ اگر نفس کیفیات کو مقتضیٰ حال قرار دیا گیا تو مصنف کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ کیفیات ایسے احوال ہیں جنکی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے اسلئے کہ یہ کیفیات بعینہ مقتضیٰ حال ہیں۔ اس کی مزید تحقیق مطول میں دیکھی جا سکتی ہے۔ شارح نے "واحوال الاسناد" سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ علم معانی کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اور اسناد لفظ کے قبیل سے ہے نہیں۔ لہذا یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہ ہوگی اور جب یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہیں ہے تو علم معانی میں احوال اسناد کو ذکر نہ کرنا چاہئے تھا حالانکہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احوال اسناد بھی احوال لفظ ہی کے قبیل سے ہیں۔ اس طور پر کہ اسناد کے احوال مثلاً تاکید اور ترک تاکید وغیرہ ایسے اعتبارات ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہوتے ہیں اسلئے کہ اسناد جملہ کا جز ہے اور جز کے احوال جز کے واسطہ سے کُل کے بھی احوال ہوتے ہیں لہذا اسناد کے تمام احوال اسناد کے واسطہ سے جملہ کے بھی احوال ہونگے اور جملہ لفظ کے قبیل سے ہے لہذا احوالِ اسناد جملہ کے واسطہ سے احوالِ لفظ ہوں گے نہ کہ احوال غیر لفظ اور

مصنف کی ذکر کردہ تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ذریعہ بلاواسطہ یا بالواسطہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے. بس احوالِ اسناد اگرچہ بلاواسطہ لفظ کے احوال نہیں ہیں لیکن جملہ کے واسطہ سے لفظ کے احوال ہیں لہذا احوالِ اسناد کو علم معانی میں ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ وتخصیص اللفظ سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے. اعتراض یہ ہے کہ علم معانی کے ذریعہ جسطرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اسی طرح غیر عربی لفظ کے احوال کو بھی جانا جاتا ہے. لہذا تعریف میں لفظ کو عربی کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں عربی کی قید احتراز کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ تو محض ایک اصطلاح ہے اور وہ اس لئے کہ اس فن کو عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ فنِ بلاغت کی تدوین کا منشا، قرآن پاک کے اعجاز اور اس کے اسرار وحِکَم کو جاننا ہے اور قرآن چونکہ عربی میں ہے اسلئے عربی کا لفظ ذکر کر دیا گیا. ورنہ دوسری زبانوں کے الفاظ کے احوال کو بھی اس علم کے ذریعہ اسی طرح جانا جاتا ہے جس طرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔

وَيَنْحَصِرُ الْمَقْصُوْدُ مِنْ عِلْمِ الْمَعَانِيْ فِيْ ثَمَانِيَةِ اَبْوَابٍ اِنْحِصَارَ الْكُلِّ فِي الْاَجْزَاءِ لَا الْكُلِّيِّ فِي الْجُزْئِيَّاتِ وَاِلَّا لَصَدَقَ عِلْمُ الْمَعَانِيْ عَلٰى كُلِّ بَابٍ اَحْوَالُ الْاِسْنَادِ الْخَبَرِيِّ وَاَحْوَالُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَاَحْوَالُ الْمُسْنَدِ وَاَحْوَالُ مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ وَالْقَصْرُ وَالْاِنْشَاءُ وَالْفَصْلُ وَالْوَصْلُ وَالْاِيْجَازُ وَالْاِطْنَابُ وَالْمُسَاوَاةُ وَاِنَّمَا انْحَصَرَ فِيْهَا لِاَنَّ الْكَلَامَ اِمَّا خَبَرٌ اَوْ اِنْشَاءٌ لِاَنَّهٗ لَا مُحَالَةَ يَشْتَمِلُ عَلٰى نِسْبَةٍ تَامَّةٍ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ قَائِمَةٍ بِنَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ وَهُوَ تَعَلُّقُ اَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِالْاٰخَرِ بِحَيْثُ يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ اِيْجَابًا اَوْ سَلْبًا اَوْ غَيْرَهُمَا كَمَا فِي الْاِنْشَائِيَّاتِ وَتَفْسِيْرُهُمَا بِاِيْقَاعِ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ عَلَى الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ خَطَاءٌ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ لِاَنَّهٗ لَا يَشْتَمِلُ النِّسْبَةَ الَّتِيْ فِي الْكَلَامِ الْاِنْشَائِيِّ فَلَا يَصِحُّ التَّقْسِيْمُ

ترجمہ اور علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے (جیسا کہ) کل اپنے اجزاء میں منحصر ہوتا ہے نہ کہ کلی (کی طرح) اپنی جزئیات میں ورنہ تو ہر باب پر علم معانی صادق آئے گا. احوالِ اسناد خبری، احوالِ مسند الیہ، احوالِ مسند، احوالِ متعلقاتِ فعل، قصر، انشاء، فصل ووصل، ایجاز واطناب اور مساوات. اور انہیں اس لئے منحصر ہے کہ کلام یا تو خبر ہوگا یا انشاء ہوگا کیونکہ کلام لامحالہ نسبت تامہ بین الطرفین پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور نسبت دو چیزوں میں سے ایک کا دوسری چیز کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ اس پر سکوت صحیح ہو. وہ تعلق خواہ ایجابی ہو خواہ سلبی ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو جیسا کہ انشائیات میں اور اس مقام میں نسبت کی تفسیر

ایقاع محکوم بہ علی المحکوم علیہ یا سلب محکوم بہ عن المحکوم علیہ سے کرنا غلط ہے کیونکہ یہ تفسیر اس نسبت کو شامل نہیں ہوگی جو کلام انشائی میں ہوتی ہے لہذا تقسیم صحیح نہ ہوگی۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے مگر یہ انحصار ایسا ہے جیسا کہ کل کا اس کے اجزاء میں ہوتا ہے ایسا نہیں جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے۔ کلی اور کل کے درمیان فرق یہ ہے کہ کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ "یدٌ زیدٌ" نہیں کہا جاتا اور کلی اپنی جزئیات پر محمول ہوتی ہے چنانچہ زید انسان کہنا صحیح ہے پس اگر علم معانی کا ابواب ثمانیہ میں انحصار ایسا ہو جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے تو علم معانی ہر باب پر صادق آئیگا۔ اور ہر باب کا علم معانی ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ہر باب علم معانی نہیں ہے بلکہ تمام ابواب کا مجموعہ علم معانی ہے۔ اور وہ آٹھ ابواب یہ ہیں (۱) احوال اسناد خبری (۲) احوال مسند الیہ (۳) احوال مسند (۴) احوال متعلقات فعل (۵) قصر (۶) انشاء (۷) فصل و وصل (۸) ایجاز، اطناب، مساوات۔ چوتھے باب میں متعلقات فعل اور متعلقات شبہ فعل دونوں کے احوال بیان کئے گئے ہیں لیکن یہاں فعل کے اصل ہونے کی وجہ سے متعلقات فعل پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ اگرچہ مراد دونوں ہیں اسجگہ یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے جسطرح اسناد اور مسند الیہ وغیرہ سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کیا ہے قصر اور اس کے مابعد سے پہلے احوال کا لفظ کیوں ذکر نہیں فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر اور اس کے مابعد کے عنوانات خود ہی احوال ہیں لہذا اگر ان سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کر دیتے تو اضافت الشی الی نفسہ لازم آتی جو کہ باطل ہے۔ مگر اس جواب پر انشاء کو لیکر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیونکہ انشاء بذات خود کوئی حال نہیں ہے لہذا اس سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت الشی الی نفسہ کا اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ اور جب انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت الشی الی نفسہ کا اعتراض نہیں پڑتا تو مصنف کو انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنا چاہئے تھا۔ ابواب ثمانیہ میں دلیل حصر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام بالیقین ایسی نسبت تامہ پر مشتمل ہوتا ہے جو نسبت کلام کی دونوں طرفوں (مسند الیہ اور مسند) کے درمیان ہوتی ہے اور نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ شارح کے قول قائمۃ بنفس المتکلم پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ نسبتیں تین ہیں (۱) نسبت کلامیہ (۲) نسبت ذھنیہ (۳) نسبت خارجیہ۔ احد الطرفین کا آخر کے ساتھ وہ تعلق جو کلام سے مفہوم ہوتا ہے نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس تعلق کا ذہن متکلم میں حاضر ہونا اور متصور ہونا نسبت ذہنیہ ہے۔ اور اس تعلق کا خارج میں پایا جانا نسبت خارجیہ ہے مثلاً زید قائم میں قیام کا ثبوت زید کے لئے اس اعتبار سے کہ وہ کلام سے مفہوم ہے نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ متکلم کے ذہن میں حاضر ہے نسبت ذہنیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا حصول نفس الامر میں ہے نسبت خارجیہ نسبت کلامیہ اور خارجیہ تو احد الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ لیکن نسبت ذہنیہ ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس اس تفصیل کے بعد اعتراض یہ ہے کہ نسبت کلامیہ کے بارے میں شارح کا قائمۃ بنفس المتکلم کہنا کیسے درست ہے کیونکہ شارح کے اس قول کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نسبت کلامیہ نفس متکلم اور ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ نسبت کلامیہ احد الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ ذہن متکلم اور نفس متکلم کے ساتھ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ

کے نفس متکلم کے ساتھ قیام کا مطلب نہیں ہے کہ وہ نسبت نفس کی صفت ہے اور نفس کے اندر متحقق ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس اس نسبت کا ادراک کرتا ہے پس احد الطرفین کے ساتھ قیام کے باوجود نفس متکلم اس کا ادراک کرسکتا ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ نسبت کلامیہ احد الطرفین کے ساتھ قائم ہو اور پھر نفس متکلم کے ساتھ قائم ہو یعنی نفس متکلم اس کا ادراک کرلیتا ہو اور جب ایسا ہوسکتا ہے تو شارح کا قائمۃ بنفس المتکلم کہنا بالکل صحیح ہے۔ شارح نے نسبت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا مسند کے ساتھ ایسا تعلق کہ اس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو اور مخاطب کو بات سمجھنے میں مزید کسی چیز کی ضرورت نہ ہو یہ نسبت تامہ ہے، تعلق خواہ ایجابی ہو جیسے زید قائم خواہ سلبی ہو جیسے زید لیس بقائم۔ اور یا نہ ایجابی ہو اور نہ سلبی ہو جیسا کہ انشائیت میں کیونکہ انشاء میں بحسب الوضع نہ ایجاب ہوتا ہے اور نہ سلب ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے نسبت کی تعریف یہ کی ہے کہ نسبت نام ہے محکوم بہ کا محکوم علیہ پر واقع کرنا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے سلب کرنا لیکن یہاں یعنی خبر اور انشاء کیطرف کلام کی تقسیم کے موقع پر یہ تعریف غلط ہے کیونکہ یہ تعریف اس نسبت کو شامل نہیں ہے جو نسبت کلام انشائی میں ہوتی ہے اسلئے کہ انشاء کی نسبت میں ایقاع اور عدم ایقاع نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال جب یہ تعریف انشاء کی نسبت کو شامل نہیں ہے تو اس تعریف کی بناء پر کلام کو خبر اور انشاء کیطرف تقسیم کرنا درست نہیں ہوگا الحاصل اس موقعہ پر نسبت کی پہلی ہی تعریف صحیح ہے دوسری تعریف صحیح نہیں ہے۔

فَالْكَلَامُ إِن كَانَ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ فِي أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ أَيْ يَكُونُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ فِي الْخَارِجِ نِسْبَةٌ ثُبُوتِيَّةٌ أَوْ سَلْبِيَّةٌ تُطَابِقُهُ أَيْ تُطَابِقُ تِلْكَ النِّسْبَةُ ذٰلِكَ الْخَارِجَ بِأَنْ يَكُونَا ثُبُوتِيَّيْنِ أَوْ سَلْبِيَّيْنِ أَوْ لَا تُطَابِقُهُ بِأَنْ تَكُونَ النِّسْبَةُ الْمَفْهُومَةُ مِنَ الْكَلَامِ ثُبُوتِيَّةً وَالَّتِي بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ وَالْوَاقِعِ سَلْبِيَّةً أَوْ بِالْعَكْسِ فَخَبَرٌ أَيْ فَالْكَلَامُ خَبَرٌ وَإِلَّا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ كَذٰلِكَ فَإِنْشَاءٌ وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ أَنَّ الْكَلَامَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ نِسْبَةٌ بِحَيْثُ تَحْصُلُ مِنَ اللَّفْظِ وَيَكُونُ اللَّفْظُ مُوجِدًا لَهَا مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى كَوْنِهِ دَالًّا عَلَى نِسْبَةٍ حَاصِلَةٍ فِي الْوَاقِعِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ وَهُوَ الْإِنْشَاءُ أَوْ يَكُونُ نِسْبَتُهُ بِحَيْثُ يُقْصَدُ أَنَّ لَهَا نِسْبَةً خَارِجِيَّةً تُطَابِقُهَا أَوْ لَا تُطَابِقُهَا فَهُوَ الْخَبَرُ لِأَنَّ النِّسْبَةَ الْمَفْهُومَةَ مِنَ الْكَلَامِ الْحَاصِلَةَ فِي الذِّهْنِ لَابُدَّ وَأَنْ تَكُونَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الذِّهْنِ لَابُدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ هٰذَيْنِ الشَّيْئَيْنِ فِي الْوَاقِعِ نِسْبَةٌ ثُبُوتِيَّةٌ بِأَنْ يَكُونَ هٰذَا ذَاكَ أَوْ سَلْبِيَّةٌ بِأَنْ لَا يَكُونَ هٰذَا ذَاكَ أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ زَيْدٌ قَائِمٌ فَإِنَّ نِسْبَةَ الْقِيَامِ مَثَلًا حَاصِلَةٌ لِزَيْدٍ قَطْعًا سَوَاءٌ قُلْنَا إِنَّ النِّسْبَةَ مِنَ الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ أَوْ لَيْسَتْ مِنْهَا وَهٰذَا مَعْنَى وُجُودِ النِّسْبَةِ الْخَارِجِيَّةِ

ترجمہ پس کلام اگر اس کی نسبت کے لئے خارج ہو تین زمانوں میں سے ایک زمانے میں یعنی طرفین کے درمیان خارج میں کوئی نسبت ثبوتی ہو یا سلبی ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں یا اس کے مطابق نہ ہو بایں طور کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہے ثبوتی ہو اور وہ جو ان دونوں کے درمیان خارج اور واقع میں ہے سلبی ہو یا برعکس ہو تو خبر ہے یعنی پس کلام خبر ہے ورنہ یعنی اگر اس نسبت کے لئے ایسا خارج نہ ہو تو انشاء ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام یا اس کے لئے نسبت ہوگی ایسے طریقہ پر کہ وہ لفظ سے حاصل ہوگی اور لفظ اس کو ایجاد کرنے والا ہوگا اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ وہ ایسی نسبت پر دلالت کرنے والی ہو جو دو چیزوں کے درمیان واقع میں حاصل ہو اور وہ انشاء ہے یا اس کی نسبت ایسے طریقے پر ہو کہ اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کے لئے نسبت خارجیہ ہے جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے اسلئے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو (اور) ذہن میں حاصل ہو ضروری ہے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان ہو اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے ضروری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان واقع میں ایک ثبوتی نسبت ہو بایں طور کہ یہ وہ ہے یا سلبی ہو بایں طور کہ یہ وہ نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب تو کہے زید قائم تو مثلاً قیام کی نسبت زید کے لئے قطعی طور پر حاصل ہے برابر ہے کہ ہم کہیں کہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہے یا امور خارجیہ میں سے نہیں ہے اور وجودِ نسبتِ خارجیہ کے یہ ہی معنی ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اگر اس کلام کی نسبتِ کلامیہ کے لئے تین زمانوں میں سے ایک زمانہ میں نسبت خارجیہ ہو یعنی طرفین کے درمیان واقع اور نفس الامر میں کوئی نسبت ہو ثبوتی یا سلبی اور وہ نسبت کلامیہ اس نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام خبر ہوگا۔ مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا زیدٌ قائم اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہے۔ یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً آپنے کہا زیدٌ لیس بقائم اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا نہ ہو۔ اور مطابق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ ثبوتی ہو اور نسبت خارجیہ سلبی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا نسبت کلامیہ سلبی ہو اور نسبت خارجیہ ثبوتی ہو۔ مثلاً آپ نے کہا زید لیس بقائم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہو۔ الحاصل اگر نسبتِ کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یعنی دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں۔ یا نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہو یعنی ایک ثبوتی ہو اور ایک سلبی ہو تو اس صورت میں کلام خبر ہوگا یعنی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اور اگر نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبتِ خارجیہ نہ ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام انشاء ہوگا۔

وتحقیق ذلک سے شارح علیہ الرحمۃ خبر اور انشاء کے درمیان فرق بتلانا چاہتے ہیں اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ کلام منفی میں اگر کوئی قید یا قیود ہوں تو بالعموم نفی قید یا قیود کی طرف متوجہ ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی قید اور مقید دونوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ مصنف کے کلام ان کان لنسبتہ خارج تطابقہ او لا تطابقہ میں مقید تو نسبت کلامیہ ہے اور نسبت خارجیہ اور مطابقت و عدم مطابقت اس کی دو قیدیں ہیں۔ پس اگر والّا میں نفی مقید اور دونوں قیدوں کی طرف متوجہ ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نہ تو نسبت کلامیہ ہو نہ نسبت خارجیہ ہو اور نہ مطابقت اور عدم مطابقت ہو پس اس

صورت میں خبر اور انشاء کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ خبر کے لئے تو دونوں نسبتیں بھی ہوتی ہیں اور مطابقت اور عدم مطابقت بھی ہوتا ہے اور انشاء کے لئے ان میں سے کچھ نہیں ہوتا مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ انشاء کیلئے قطعی طور پر نسبت ہوتی ہے اگرچہ وہ غیر حکمی ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور اگر نفی دونوں قیود کی طرف متوجہ ہو اور مقید کی طرف متوجہ نہ ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ تو ہوتی ہے لیکن اس کے لئے نسبت خارجیہ نہیں ہوتی جو مطابق یا غیر مطابق ہو۔ یہ بات صحیح تو ہے مگر شارح کی تحقیق کے خلاف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میری تحقیق یہ ہے کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں میں مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے لیکن اس پر سوال یہ ہوگا کہ جب یہ تینوں چیزیں انشاء کے لئے بھی ہوتی ہیں اور خبر کے لئے بھی تو پھر ان دونوں میں فرق کیا ہوگا اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں میں فارق قصد اور عدم قصد ہوگا یعنی خبر میں تو مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد ضروری ہے اور انشاء میں مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہیں ہوتا ہے یعنی اگر نسبت کلامیہ کے نسبت خارجیہ کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا قصد کیا گیا تو وہ کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہیں کیا گیا تو وہ کلام انشاء ہوگا۔ حاصل یہ کہ فاضل شارح انشاء کے لئے ایسی نسبت خارجیہ کے قائل ہیں جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے اسی تحقیق کو بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اس کے لئے ایک نسبت ایسی ہوتی ہے جو لفظ اور کلام سے مفہوم اور حاصل ہوتی ہے اور لفظ ہی اسکو جنم دینے والا ہوتا ہے لیکن یہ ارادہ نہیں ہوتا کہ یہ نسبت اس نسبت پر دلالت کرے جو واقع اور نفس الامر میں دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے بس اس صورت میں یہ کلام انشاء ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ شارح کے بیان کے مطابق مطلقِ کلام میں نسبت کلامیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت لفظ سے حاصل ہوتی ہے وہ نسبتِ کلامیہ ہی کہلاتی ہے اور مطلقِ کلام کے لئے نسبت خارجیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت واقع میں حاصل ہے وہ نسبت خارجیہ ہی کہلاتی ہے البتہ اس بات کا ارادہ نہ کرنے سے کہ نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ پر دال ہو یعنی مطابق یا غیر مطابق ہونے کا ارادہ نہ کرنے سے یہ کلام انشاء ہوا۔ شارح کہتے ہیں کہ یا کلام کی نسبت یعنی کلامیہ ایسے طریقے پر ہو کہ اس کے لئے ایک ایسی نسبت خارجیہ کا ارادہ کیا جائے جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہو تو یہ کلام خبر ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے شارح کی اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ ہر کلام کے لئے خواہ وہ خبر ہو یا انشاء ہو نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں کے درمیان مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قصد اور عدم قصد ہے یعنی اگر مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد کیا گیا تو کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہ کیا گیا تو کلام انشاء ہوگا۔

لان النسبۃ المفہومۃ من الکلام سے شارح نے نسبت خارجیہ کے ثبوت پر دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کا دو چیزوں کے درمیان یعنی موضوع اور محمول کے درمیان ہونا ضروری ہے یہ ہی نسبت کلامیہ ہے اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے ان دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں بھی اس نسبت کا ہونا ضروری ہے وہ نسبت ثبوتی ہو جیسے آپ کہیں "ہذا ذالک" یہ وہ ہے اس

ترکیب میں ہذا موضوع ہے اور ذاک محمول ہے۔ یا سلبی ہو جیسے آپ کہیں لیس ہذا ذاک، یہ وہ نہیں ہے۔ اسی استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب آپ زید قائم کہیں گے تو قیام کی نسبت زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں بلاشبہ حاصل ہوگی برابر ہے کہ وہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہو جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے۔ یا امور خارجیہ میں سے نہ ہو بلکہ امور اعتباریہ میں سے ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنیٰ یہ ہی ہیں کہ وہ نسبت جو دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو۔ شارح نے سواء قلنا سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا استدلال میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ حکماء کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبیہ کا خارج میں ایسا تحقق ہوتا ہے جن کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یعنی خارج میں ان کا ایسا تحقق نہیں ہوتا جنکا دیکھنا ممکن ہو یعنی اعراض نسبیہ فی نفسہا تو متحقق ہوتی ہیں لیکن اس مرتبہ کو نہیں پہنچتیں کہ ان کا آنکھوں سے مشاہدہ کیا جا سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ واقع اور نفس الامر میں قیام کا ثبوت زید کے لئے قطعی طور پر ہے اسی کا نام نسبت خارجیہ ہے اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہ ہی ہیں کہ وہ نسبت دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو خواہ خارج عیان میں اس کا دیکھنا ممکن ہو جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے خواہ دیکھنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

وَالْخَبَرُ لَابُدَّ لَهُ مِنْ مُسْنَدٍ اِلَيْهِ وَمُسْنَدٍ وَاِسْنَادٍ وَالْمُسْنَدُ قَدْ يَكُوْنُ لَهُ مُتَعَلَّقَاتٌ اِذَا كَانَ فِعْلًا اَوْ مَا فِيْ مَعْنَاهُ كَالْمَصْدَرِ وَاسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَلَا وَجْهَ لِتَخْصِيْصِ هٰذَا الْكَلَامِ بِالْخَبَرِ وَكُلٌّ مِنَ الْاِسْنَادِ وَالتَّعَلُّقِ اِمَّا بِقَصْرٍ اَوْ بِغَيْرِ قَصْرٍ وَكُلُّ جُمْلَةٍ قُرِنَتْ بِاُخْرٰى اِمَّا مَعْطُوْفَةٌ عَلَيْهَا اَوْ غَيْرُ مَعْطُوْفَةٍ وَالْكَلَامُ الْبَلِيْغُ اِمَّا زَائِدٌ عَلٰى اَصْلِ الْمُرَادِ لِفَائِدَةٍ اِحْتَرَزَ بِهِ عَنِ التَّطْوِيْلِ عَلٰى اَنَّهُ لَا حَاجَةَ اِلَيْهِ بَعْدَ تَقْيِيْدِ الْكَلَامِ بِالْبَلِيْغِ اَوْ غَيْرُ زَائِدٍ هٰذَا كُلُّهُ ظَاهِرٌ لٰكِنْ لَا طَائِلَ تَحْتَهُ لِاَنَّ جَمِيْعَ مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْقَصْرِ وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَالْاِيْجَازِ وَمُقَابِلَيْهِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ اَحْوَالِ الْجُمْلَةِ اَوِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ مِثْلُ التَّاكِيْدِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَالْوَاجِبُ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بَيَانُ سَبَبِ اِفْرَادِهَا وَجَعْلِهَا اَبْوَابًا بِرَاْسِهَا وَقَدْ لَخَّصْنَاهُ ذٰلِكَ فِي الشَّرْحِ.

ترجمہ: اور خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد ضروری ہے اور مسند اس کے لئے کبھی متعلقات ہوتے ہیں جبکہ مسند فعل ہو یا وہ ہو جو فعل کے معنی میں ہے جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول اور

اسکے مشابہ اور اس کلام کو خبر کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اور ہر جملہ جسکو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا تو اس پر معطوف ہوگا یا غیر معطوف ہوگا اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا۔ فائدہ کی قید کے ذریعہ تطویل سے احتراز کیا ہے۔ علاوہ ازیں کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یا غیر زائد ہوگا۔ یہ سب ظاہر ہے لیکن اس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ وہ سب جس کو ذکر کیا ہے یعنی قصر، فصل ووصل، ایجاز اور اس کے دونوں مقابل' وہ جملہ کے احوال میں سے ہیں یا مسندالیہ کے یا مسند کے جیسے تاکید، تقدیم، تاخیر وغیرہ پس اس جگہ ان کو الگ الگ لانے اور ان کو مستقل ابواب میں لانے کا سبب بیان کرنا واجب تھا اور ہم نے اس کو خلاصہ کے طور پر شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں ابواب ثمانیہ کے اندر وجہ حصر کی تکمیل ہے کیونکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ کلام کی نسبتِ کلامیہ کے لئے یا تو نسبتِ خارجیہ ہوگی جو اس کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی اور یا ایسی نسبت خارجیہ نہیں ہوگی۔ اگر ثانی ہے تو یہ انشاء ہے جو چھٹا باب ہے اور اگر اول ہے یعنی خبر ہے تو خبر کے لئے مسندالیہ، مسند اور اسناد ہوتا ہے۔ اگر اسناد ہے تو یہ باب اول ہے اور اگر مسندالیہ ہے تو باب ثانی اور اگر مسند ہے تو باب ثالث۔ اور مسند اگر فعل یا معنی فعل مثلاً مصدر، اسم فاعل اور اسم مفعول وغیرہ ہو تو اس کے لئے متعلقات ہوتے ہیں اور یہ باب رابع ہے۔ اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اگر قصر کیساتھ ہے تو یہ باب خامس ہے اور ہر وہ جملہ جو دوسرے کے ساتھ مقترن ہو یا تو ان میں عطف ہوگا یا عطف نہیں ہوگا اگر عطف ہے تو وصل ہوگا اور اگر عطف نہیں ہے تو فصل ہوگا پس وصل وفصل باب سابع ہے اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدے کی وجہ سے زائد ہوگا یا زائد نہیں ہوگا اگر زائد ہے تو وہ اطناب ہے اور اگر زائد نہیں ہے تو وہ ایجاز ومساوات ہے۔ پس اطناب، ایجاز اور مساوات تینوں ملکر باب ثامن ہے۔

ولا وجہ لتخصیص الخ سے ایک اعتراض کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسندالیہ، مسند اور اسناد کا ہونا جس طرح خبر کے لئے ضروری ہے اسی طرح انشاء کے لئے بھی ضروری ہے لہذا مصنف کو یوں کہنا چاہئے تھا وکل من الخبر والانشاء لابدلہ من مسندالیہ ومسند واسناد۔ مصنف نے صرف والخبر کہہ کر اس کلام کو خبر کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے اور اس تخصیص کی وجہ کیا ہے۔ صاحب دسوقی نے اس کے جواب میں یہ فرمایا ہے کہ انشاء کے مقابلہ میں چونکہ خبر کی شان اعظم ہے اور خبر کے فوائد زیادہ ہیں اور کلام میں خبر ہی اصل ہے اسلئے خاص طور پر خبر کو ذکر کر دیا گیا اور انشاء کو اس پر قیاس کرلیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فائدہ کی قید لگا کر تطویل سے احتراز کیا ہے۔ کیونکہ تطویل میں بھی اصل مراد پر زیادتی ہوتی ہے لیکن بلافائدہ ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اس قید کے ذریعے حشو سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ حشو کے اندر بھی بلافائدہ زیادتی ہوتی ہے مگر تطویل اور حشو میں یہ فرق ہے کہ تطویل میں زیادتی متعین نہیں ہوتی ہے اور حشو میں متعین ہوتی ہے شارح کہتے ہیں کہ میرے خیال میں تو کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کیونکہ کلام بلیغ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور جو کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہوگا اس میں فائدہ ضرور ہوگا اور جب

ایسا ہے تو کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوگی اور جب کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوتی تو کلام بلیغ کہنے کے بعد لفائدۃ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ والخبر لا بد لہ سے جو دلیل حصر بیان کی ہے یہ تو بالکل بدیہی اور ظاہر ہے اسکو بیان کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ جن امور کو مصنف نے آٹھ ابواب میں بیان کیا ہے ان کو ان سے کم میں بھی بیان کیا جا سکتا تھا بایں طور کہ قصر احوال مسندالیہ میں سے بھی ہے اور احوال مسند میں سے بھی اور احوال متعلقات مسند میں سے بھی لہذا قصر کو احوال مسندالیہ میں ذکر کر دیا جاتا یا احوال مسند میں یا احوال متعلقات مسند میں ذکر کر دیا جاتا اور فصل وصل احوال جملہ میں سے ہے لہذا فصل وصل کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور ایجاز اطناب اور مساوات اگر جملہ کے ساتھ متعلق ہیں تو یہ احوال جملہ میں سے ہیں لہذا ان کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور اگر مفرد کے ساتھ متعلق ہیں تو احوال مسندالیہ یا احوال مسند میں سے ہیں لہذا انکو احوال مسندالیہ یا احوال مسند میں ذکر کر دیا جاتا۔ جیسا کہ تاکید کو احوال جملہ میں سے ہونے کی وجہ سے احوال اسناد میں ذکر کیا گیا ہے علیحدہ باب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا اور تقدیم اور تاخیر کو احوال مسندالیہ اور احوال مسند میں سے ہونے کی وجہ سے انھیں ابواب کے تحت ذکر کیا گیا ہے علیحدہ ابواب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مصنف کا علم معانی کے مقصود کو آٹھ ابواب میں ذکر کرنا اور منحصر کرنا کسی خاص فائدے پر مشتمل نہیں ہے اگر مصنف کو ذکر ہی کرنا تھا تو قصر، فصل ووصل، ایجاز، اطناب ومساوات تینوں کو دوسرے ابواب سے علیحدہ کر کے مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے خواہ مخواہ ابواب گنوانے اور ان کے درمیان وجہ حصر بیان کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے مطول میں خلاصہ کے طور پر ان کو مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ جن احوال کو مستقل ابواب میں ذکر کیا گیا ہے وہ احوال چونکہ بہت زیادہ متفرق ہیں اور کثرت مباحث کی وجہ سے دشوار بھی ہیں اسلئے ان کو علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کر دیا گیا۔ اسکے برخلاف تاکید، تقدیم تاخیر تعریف، تنکیر وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اسلئے ان کے لئے علیحدہ علیحدہ ابواب منعقد نہیں کئے گئے۔

تَنْبِيْهٌ عَلٰى تَفْسِيْرِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ الَّذِىْ قَدْ سَبَقَ اِشَارَةٌ مَا اِلَيْهِ فِىْ قَوْلِهٖ تُطَابِقُهٗ اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ اِخْتَلَفَ الْقَائِلُوْنَ بِانْحِصَارِ الْخَبَرِ فِى الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ فِىْ تَفْسِيْرِهِمَا فَقِيْلَ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهٗ اَىْ مُطَابَقَةُ حُكْمِهٖ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ الْخَارِجُ الَّذِىْ يَكُوْنُ لِنِسْبَةِ الْكَلَامِ الْخَبَرِىِّ وَكِذْبُهٗ اَىْ كِذْبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا اَىْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهٖ لِلْوَاقِعِ يَعْنِىْ اَنَّ الشَّيْئَيْنِ الَّذَيْنِ اُوْقِعَ بَيْنَهُمَا نِسْبَةٌ فِى الْخَبَرِ لَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ بَيْنَهُمَا نِسْبَةٌ فِى الْوَاقِعِ اَىْ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَمَّا فِى الذِّهْنِ وَعَمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ فَمُطَابَقَةُ تِلْكَ النِّسْبَةِ الْمَفْهُوْمَةِ مِنَ الْكَلَامِ لِلنِّسْبَةِ الَّتِىْ فِى الْخَارِجِ بِاَنْ تَكُوْنَا ثُبُوْتِيَّتَيْنِ اَوْ سَلْبِيَّتَيْنِ صِدْقٌ وَعَدَمُهَا بِاَنْ تَكُوْنَ اِحْدٰهُمَا ثُبُوْتِيَّةً وَّالْاُخْرٰى سَلْبِيَّةً كِذْبٌ

ترجمہ (یہ) تنبیہ ہے صدق اور کذب کی اس تفسیر پر جسکی طرف کچھ اشارہ مصنف کے قول تطابقہ او لا تطابقہ میں گذر چکا ہے۔ جو لوگ صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے ان کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لئے ہوتا ہے اور خبر کا کاذب ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔ یعنی وہ چیزیں جن کے درمیان خبر میں نسبت واقع کی جاتی ہے ضروری ہے کہ ان کے درمیان واقع میں ایک نسبت ہو اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جو ذہن میں ہے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جس پر کلام دلالت کرتا ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی ہوں صدق ہے اور مطابق نہ ہونا بایں طور کہ ان میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو کذب ہے

تشریح تنبیہ، مبتدا محذوف ہذا کی خبر ہے یعنی ہذا تنبیہ۔ لغت میں تنبیہ ایقاظ اور بیدار کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں بعد میں آنے والے اس تفصیلی کلام کا نام ہے جس کا پہلے اجمالاً ذکر ہو چکا ہو چنانچہ مصنف رحمہ نے وجہ حصر بیان کرتے ہوئے خبر کا ذکر کیا ہے اور پھر کلام خبری کی نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کے بارے میں تطابقہ او لا تطابقہ کا لفظ ذکر کیا ہے گویا یوں کہا ہے کہ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت پائی جائے گی یا نہیں اور ان دونوں کے درمیان مطابقت کا پایا جانا صدق ہے اور مطابقت کا نہ پایا جانا کذب ہے پس سابق میں ان دونوں کی ذات اور حقیقت کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ صدق اور کذب کے نام کے ساتھ ان کا موسوم ہونا معلوم نہیں ہوا ہے اور ان کا اتنا تذکرہ بہر حال فی الجملہ تذکرہ ہے۔ الحاصل مصنف کے قول تطابقہ او لا تطابقہ میں جس صدق اور کذب کا اجمالی ذکر ہو چکا ہے تنبیہ کے عنوان سے فاضل مصنف نے اسی اجمال کی تفصیل کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ صدق اور کذب کے درمیان خبر کے منحصر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر ان دونوں کے درمیان منحصر ہے اور جاحظ کے نزدیک غیر منحصر ہے یعنی جمہور اور نظام کا مذہب یہ ہے کہ خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب ہوگی ان کے علاوہ تیسری قسم نہیں ہوگی۔ اور جاحظ کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ خبر کی ایک تیسری قسم لا صادق ولا کاذب بھی ہے۔ پھر جو حضرات صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں وہ ان کی تفسیر اور تعریف میں اختلاف کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں حالانکہ خبر صدق اور کذب میں منحصر اور منقسم نہیں ہے بلکہ صادق اور کاذب میں منحصر اور منقسم ہے صدق اور کذب تو خبر کے اوصاف میں سے ہیں اقسام میں سے نہیں ہیں۔ پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا بانحصار الخبر فی الصادق والکاذب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے یا تو خبر سے پہلے یا صدق اور کذب سے پہلے۔ پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار صفۃ الخبر یعنی صفت خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار الخبر فی ذی الصدق وذی الکذب یعنی خبر ذی صدق (صادق) اور ذی کذب (کاذب) میں منحصر ہے۔ اس تقدیر کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ بہر حال جو حضرات انحصار کے قائل ہیں ان میں سے جمہور نے صدق اور کذب کی تعریف یہ کی ہے کہ صدق کہتے

ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ اور کذب کہتے ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ شارح نے مطابقت اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان حکم کا لفظ اس لئے مقدر مانا ہے کہ اگر حکم مقدر نہ مانا جاتا تو خبر کا واقع کے مطابق ہونا لازم آتا حالانکہ خبر تو لفظ ہوتا ہے اور لفظ مطابقت للواقع کے ساتھ حقیقۃً متصف نہیں ہوتا ہے بلکہ مطابقت للواقع کے ساتھ نسبت کلامیہ متصف ہوتی ہے اور نسبت کلامیہ کہتے ہیں محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منتفی ہونا اسی کو وقوع اور لاوقوع کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور شارح کے کلام میں حکم سے یہی مراد ہے ایقاع اور انتزاع مراد نہیں ہے پس چونکہ مطابقت للواقع کے ساتھ حکم متصف ہوتا ہے اور خبر متصف نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے شارح نے حکم کا لفظ مقدر مان کر کہا کہ خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور مطابق نہ ہونا کذب ہے ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ حکم سے مراد نسبت کلامیہ ہے اور واقع سے مراد وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کلامیہ کے لئے ہوتا ہے۔ یعنی واقع سے مراد نسبت خارجیہ ہے۔ اسی نسبت خارجیہ کو ثابت کرنے کے لئے شارح نے کہا ہے کہ وہ دو چیزیں (محکوم علیہ اور محکوم بہ) جن کے درمیان کلام خبری میں نسبت واقع کیگئی ہے ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں بھی ایک نسبت ہو جو نسبت ذہنیہ اور نسبت کلامیہ کے علاوہ ہو پس اسی نسبت کا نام نسبت خارجیہ ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے (نسبت کلامیہ) اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے (نسبت خارجیہ) صدق کہلائیگا اور نسبت کلامیہ کا نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہونا کذب کہلائیگا۔ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً آپنے کہا زید قائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہو یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً آپنے کہا زید لیس بقائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک نسبت ثبوتی ہو اور ایک سلبی ہو مثلاً آپنے کہا زید قائم اور واقع میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا آپنے کہا زید لیس بقائم اور واقع میں زید کھڑا ہو۔

وَقِيْلَ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهُ لِاعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْاِعْتِقَادُ خَطَأً غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَ كِذْبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا اَیْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهٖ لِاعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ كَانَ خَطَأً فَقَوْلُ الْقَائِلِ اَلسَّمَاءُ تَحْتَنَا مُعْتَقِدًا ذٰلِكَ صِدْقٌ وَقَوْلُهُ السَّمَاءُ فَوْقَنَا غَيْرَ مُعْتَقِدٍ لِذٰلِكَ كِذْبٌ وَالْمُرَادُ بِالْاِعْتِقَادِ الْحُكْمُ الذِّهْنِيُّ الْجَازِمُ اَوِ الرَّاجِحُ فَيَعُمُّ الْعِلْمَ وَالظَّنَّ وَهٰذَا يُشْكِلُ بِخَبَرِ الشَّاكِّ لِعَدَمِ الْاِعْتِقَادِ فِيْهِ فَيَلْزَمُ الْوَاسِطَةُ وَلَا يَتَحَقَّقُ الْاِنْحِصَارُ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ كَاذِبٌ لِاَنَّهٗ اِذَا انْتَفَى الْاِعْتِقَادُ صَدَقَ عَدَمُ مُطَابَقَةِ الْاِعْتِقَادِ وَالْكَلَامُ فِیْ اَنَّ الْمَشْكُوْكَ خَبَرٌ اَوْ لَيْسَ بِخَبَرٍ مَذْكُوْرٌ فِی الشَّرْحِ فَلْيُطَالِعْ ثَمَّهٗ

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے۔ اگرچہ یہ اعتقاد غلط ہو واقع کے مطابق نہ ہو، اور خبر کا کاذب ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے۔ اگرچہ یہ غلط ہو پس قائل کا قول السماء تحتنا اس کا اعتقاد کرتے ہوئے صدق ہے۔ اور اس کا قول السماء فوقنا اس کا اعتقاد نہ کرتے ہوئے کذب ہے اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے جازم ہو یا راجح ہو پس یہ علم اور ظن دونوں کو عام ہوگا اور شک کرنے والے کی خبر سے اشکال کیا جائے گا کیونکہ اس کی خبر میں اعتقاد نہیں ہوتا ہے۔ پس واسطہ لازم آئے گا اور انحصار متحقق نہیں ہوگا۔ اے اللہ مگر یہ کہ کہا جائے کہ یہ کاذب ہے اسلئے کہ جب اعتقاد منتفی ہوگیا تو عدم مطابقت اعتقاد صادق آگیا اور کلام اس بارے میں کہ مشکوک خبر ہے یا خبر نہیں ہے شرح میں مذکور ہے وہاں مطالعہ کیجئے۔

تشریح مصنف رح نے اس عبارت میں نظام معتزلی کے مذہب کے مطابق صدق اور کذب کی تفسیر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ نظام کے نزدیک خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا صدق ہے اگرچہ مخبر کا یہ اعتقاد غلط ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا کذب ہے اگرچہ مخبر کا اعتقاد غلط ہو۔ پس اگر کسی نے السماء تحتنا کہا اور اسکو آسمان کے نیچے ہونے کا اعتقاد بھی ہے تو اس کی یہ خبر صادق کہلائیگی اگرچہ اس کا یہ اعتقاد غلط اور واقع کے خلاف ہے۔ اور اگر اس نے السماء فوقنا کہا حالانکہ اسکو آسمان کے اوپر ہونے کا اعتقاد نہیں ہے تو اس کی یہ خبر کاذب کہلائے گی۔

والمراد بالاعتقاد سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم اس حکم جازم کو کہتے ہیں جو تشکیک کو قبول نہ کرتا ہو یعنی کسی کے شک میں ڈالنے سے وہ علم اور یقین زائل نہ ہوتا ہو اور اعتقاد کے مشہور معنی یہ ہیں کہ اعتقاد وہ حکم جازم ہے جو تشکیک کو قبول کرتا ہو یعنی شک میں ڈالنے سے وہ حکم زائل ہو جاتا ہو۔ اور ظن طرفِ راجح کے حکم کو کہتے ہیں پس نظام کی بیان کردہ تعریفِ صدق وکذب میں اگر اعتقاد بمعنیٰ مشہور مراد ہو تو صدق وکذب کی تعریف سے علم اور ظن دونوں خارج ہو جائیں گے اور یہ دونوں نہ صدق کے ساتھ متصف ہوں گے اور نہ کذب کے ساتھ اور جب ایسا ہوگا تو صدق اور کذب کے درمیان ایک واسطہ ثابت ہو جائیگا حالانکہ نظام صدق اور کذب کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے وہ حکم خواہ جازم ہو خواہ راجح ہو۔ تشکیک کو قبول کرتا ہو یا نہ کرتا ہو پس اس تعمیم کے بعد علم وظن دونوں اعتقاد میں داخل ہو جائیں گے اور صدق وکذب کے درمیان واسطہ باطل ہو جائیگا۔ البتہ خبر شاک کو لیکر اعتراض کیا جا سکتا ہے اس طور پر کہ شک کی خبر میں اعتقاد معدوم ہوتا ہے لہذا اس خبر کے بارے میں نہ تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس خبر کا حکم اعتقاد مخبر کے مطابق ہے اور نہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اعتقادِ مخبر کے مطابق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب ہوگی اور جب یہ خبر نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ متحقق ہوگیا حالانکہ نظام واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شاک کی خبر کذب میں داخل ہے اسلئے کہ جب شک کی صورت میں اعتقاد منتفی ہوگیا تو یہ

کہنا صحیح ہوگا کہ یہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے کیونکہ جب شاک کو اعتقاد ہی نہیں ہے تو خبر اس کے اعتقاد کے مطابق کہاں سے ہوگی اور جب خبر اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہوگی اور شاک کی خبر جب کذب میں داخل ہوگئی تو واسطہ باطل ہوگیا اور صدق اور کذب میں انحصار متحقق ہوگیا۔ شارح نے اللہم کہکر جواب کے ضعف کیطرف اشارہ کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ مشکوک خبر ہے یا نہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خبر ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مشکوک خبر نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ من وجہ خبر ہے اور من وجہ خبر نہیں ہے۔ قول اول کی بنیاد پر تو سابقہ اشکال واقع ہوگا لیکن قول ثانی کی بنیاد پر اشکال واقع نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مشکوک خبر نہیں ہے لہٰذا اس کے صادق یا کاذب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تیسرے قول کی بنا پر اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر ہے کاذب میں داخل ہوجائے گا جیسا کہ گذر چکا اور اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر نہیں ہے مقسم یعنی خبر ہی سے خارج ہوجائے گا لہٰذا صادق یا کاذب ہونے کا سوال پیدا نہ ہوگا۔

بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِذَا جَآءَكَ الْمُنٰفِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ فَاِنَّهٗ تَعَالٰى جَعَلَهُمْ كَاذِبِيْنَ فِيْ قَوْلِهِمْ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ لِعَدَمِ مُطَابَقَتِهٖ لِاِعْتِقَادِهِمْ وَاِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ

ترجمہ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے جب منافقین آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافقین جھوٹے ہیں۔ پس اللہ نے ان کو کاذب قرار دیا ہے ان کے قول انک لرسول اللہ میں۔ کیونکہ یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

تشریح نظام معتزلی نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ باری تعالےٰ نے منافقین کو ان کے قول انک لرسول اللہ میں کاذب قرار دیا ہے۔ حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے کیونکہ باری تعالےٰ نے فرمایا ہے واللہ یعلم انک لرسولہ۔ مگر چونکہ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس لئے ان کا یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگا اور اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہی ان کو ان کے اس قول اور خبر میں کاذب قرار دیا گیا ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ کذب خبر کی تعریف میں عدم مطابقتِ اعتقاد معتبر ہے اور جب کذب کی تعریف میں عدم مطابقتِ اعتقاد معتبر ہے تو اس کے مقابل یعنی صدق کی تعریف میں مطابقتِ اعتقاد معتبر ہوگا اور جب ایسا ہے تو نظام کی بیان کردہ تعریف ثابت ہوگئی۔

وَرُدَّ هٰذَا الْاِسْتِدْلَالُ بِاَنَّ الْمَعْنٰی لَكَاذِبُوْنَ فِی الشَّهَادَةِ وَفِیْ اِدِّعَائِهِمُ الْمُوَاطَاةَ فَالتَّكْذِیْبُ رَاجِعٌ اِلَى الشَّهَادَةِ بِاِعْتِبَارِ تَضَمُّنِهَا خَبَرًا كَاذِبًا غَیْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ اَنَّ هٰذِهِ الشَّهَادَةَ مِنْ صَمِیْمِ الْقَلْبِ وَخُلُوْصِ الْاِعْتِقَادِ بِشَهَادَةِ اِنَّ وَاللَّامِ وَالْجُمْلَةِ الْاِسْمِیَّةِ اَوِ الْمَعْنٰی اِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ فِیْ تَسْمِیَتِهَا اَیْ فِیْ تَسْمِیَةِ هٰذَا الْاِخْبَارِ شَهَادَةً لِاَنَّ الشَّهَادَةَ مَا تَكُوْنُ عَلٰی وَفْقِ الْاِعْتِقَادِ فَقَوْلُهٗ تَسْمِیَتِهَا مَصْدَرٌ مُضَافٌ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِیْ وَالْاَوَّلُ مَحْذُوْفٌ اَوِ الْمَعْنٰی اِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ فِی الْمَشْهُوْدِ بِهٖ اَعْنِیْ قَوْلَهُمْ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ لٰكِنْ لَا فِی الْوَاقِعِ بَلْ فِیْ زَعْمِهِمُ الْفَاسِدِ وَاِعْتِقَادِهِمُ الْبَاطِلِ لِاَنَّهُمْ یَعْتَقِدُوْنَ اَنَّهٗ غَیْرُ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ فَیَكُوْنُ كَاذِبًا فِیْ اِعْتِقَادِهِمْ وَاِنْ كَانَ صَادِقًا فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَكَاَنَّهٗ قِیْلَ اِنَّهُمْ یَزْعُمُوْنَ اِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ فِیْ هٰذَا الْخَبَرِ الصَّادِقِ وَحِ لَا یَكُوْنُ الْكِذْبُ اِلَّا بِمَعْنٰی عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ لِلْوَاقِعِ فَلْیُتَاَمَّلْ لِئَلَّا یُتَوَهَّمَ اِنَّ هٰذَا اِعْتِرَافٌ بِكَوْنِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ رَاجِعَیْنِ اِلَى الْاِعْتِقَادِ

ترجمہ اور رد کیا گیا یہ استدلال اس طور پر کہ معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ شہادت میں اور موافقت کا دعوی کرنے میں کاذب ہیں پس تکذیب شہادت کی طرف راجع ہے اس اعتبار سے کہ وہ خبر کاذب، غیر مطابق للواقع کو متضمن ہے اور وہ یہ ہے کہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہوتی ہے۔ اِنَّ، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت سے یا معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے موافق ہو پس مصنف کا قول تسمیتہا مصدر ہے مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول محذوف ہے یا یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ مشہود بہ میں کاذب ہیں یعنی اپنے قول انک لرسول اللہ میں لیکن واقع میں نہیں بلکہ اپنے زعم فاسد اور اعتقاد باطل میں کیونکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس یہ خبر ان کے اعتقاد میں کاذب ہوگی اگرچہ نفس الامر میں صادق ہے پس گویا یوں کہا گیا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ اس خبر صادق میں کاذب ہیں اور اس وقت کذب نہیں ہوگا مگر عدم مطابقت للواقع کے اعتبار سے۔ پس غور کرنا چاہئے تاکہ اس بات کا وہم نہ ہوجائے کہ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہیں۔

تشریح مصنف رحؒ نے نظام معتزلی کے اس استدلال کو تین طریقے پر رد کیا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ شہادت میں کاذب کہا ہے یعنی ان لوگوں کا یہ کہنا کہ ہم شہادت دیتے ہیں اور ہماری زبانیں ہمارے دلوں کے موافق ہیں یہ لوگ اس میں کاذب ہیں کیونکہ ان لوگوں کا مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کو اِنَّ، لام اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کرنا اس بات کی دلیل ہے

کہ یہ لوگ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہماری یہ شہادت خلوص اعتقاد اور دل کی گہرائیوں سے ہے حالانکہ یہ بات واقع کے مطابق نہیں ہے پس انکی وہ شہادت جو نشہد میں مذکور ہے چونکہ واقع کے مطابق نہیں ہے اسلئے اللہ تعالیٰ نے ان کو انکی اس شہادت میں کاذب قرار دیا ہے۔ الحاصل آیت میں تکذیب مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کیطرف راجع نہیں ہے بلکہ اس شہادت کی طرف راجع ہے جو نشہد میں مذکور ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ شہادت تو انشاء ہے اور انشاء صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ لہٰذا شہادت کو کذب کے ساتھ متصف کرنا اور اس کو کاذب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ شہادت اپنی ذات کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ اسکے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف ہے جسکو شہادت متضمن ہے۔ اب آپ توجہ کے ساتھ یہ بات سمجھیں کہ شہادت کس کو متضمن ہے۔ شارح نے تو کہدیا کہ شہادت ایسی خبر کاذب کو متضمن ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن وہ خبر کاذب غیر مطابق للواقع کیا چیز ہے۔ سنئے منافقین نے مشہود بہ پر اِنّ، لام اور جملہ اسمیہ جو مفیدِ تاکید ہیں ان کو داخل کیا ہے اور حروف تاکید اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم نے جو کچھ کہا ہے وہ بصمیم قلب کہا ہے اور اس کہنے میں اس کی زبان اس کے دل کے موافق ہے پس یہاں منافقین نے حروفِ تاکید داخل کرکے گویا یوں کہا ہے کہ ہم نے جو کچھ زبان سے کہا ہے وہ ہمارے دلوں کے موافق ہے اور ہماری یہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہے اس پر حق جل مجدہٗ نے فرمایا کہ تمہارا یہ دعویٰ اور یہ خبر کہ یہ شہادت صمیم قلب سے ہے کذب ہے اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ شہادت صمیم قلب سے نہیں ہے، اور تمہارا یہ دعویٰ اور یہ خبر کہ تمہاری زبانیں تمہارے دلوں کے موافق ہیں کذب ہے، اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ تمہاری زبانیں تمہارے دلوں کے موافق نہیں ہیں الحاصل باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس شہادت میں جو مذکورہ دعاوی کو متضمن ہے اسلئے کاذب کہا ہے کہ یہ شہادت جو مذکورہ دعاوی کو متضمن ہے واقع کے مطابق نہیں ہے اور شارح کے قول خبراً کاذباً غیر مطابق للواقع سے یہی دعویٰ اور خبر مراد ہے۔

بہرحال جب منافقین کو کاذب اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کی شہادت واقع کے مطابق نہیں ہے تو اس آیت سے جمہور کا مذہب ثابت ہوگا جو صدق اور کذب کی تعریف میں مطابقتِ واقع اور عدم مطابقتِ واقع کا اعتبار کرتے ہیں۔ نظام معتزلی کا مذہب ثابت نہ ہوگا جو مطابقتِ اعتقاد اور عدم مطابقت کا اعتبار کرتا ہے۔

دوسرا رد یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ ان لوگوں نے اس خبر یعنی انک لرسول اللہ کا شہادت نام رکھا ہے چنانچہ کہا ہے نشہد انک لرسول اللہ پس باری تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ کہلاتی ہے جو متکلم کے اعتقاد کے موافق ہوتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ خبر ان کے اعتقاد کے موافق نہیں تھی۔ لہٰذا یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہونگے۔ پس جب آیت کا مطلب یہ ہے تو یہ آیت نظام معتزلی کا مستدل نہیں ہوسکتی۔ شارح کہتے ہیں کہ تسمیتہا میں مصدر تسمیہ مفعول ثانی یعنی شہادت کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول اور فاعل محذوف ہیں۔ تقدیری عبارت یہ ہے تسمیتہم ہذا الاخبار شہادۃً یعنی وہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں۔

تیسرا رد یہ ہے کہ اس آیت میں کذب مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ کی طرف ہی راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ

مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ خبر میں کاذب ہیں لیکن ان لوگوں کو اسلئے کاذب نہیں کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر واقع اور نفس الامر میں واقع کے مطابق نہیں ہے بلکہ اس لئے کاذب کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر ان کے گمانِ فاسد اور اعتقادِ باطل میں واقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ان لوگوں کا گمان اور اعتقاد یہ تھا کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس ان کے اس اعتقاد کی وجہ سے کہ واقع میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم رسول نہیں ہیں ان کی یہ خبر کہ آپ رسول ہیں کاذب ہوگی۔ اگرچہ نفس الامر اور واقع میں یہ خبر صادق ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ لوگ اس خبر میں کاذب ہیں کیونکہ ان کے اعتقاد میں یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے حالانکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر صادق ہے کیونکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر واقع کے مطابق ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں واقع کے مطابق نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ اس آیت میں منافقین کا کذب عدم مطابقتِ اعتقاد کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ نظام معتزلی نے ذکر کیا ہے بلکہ ان کے گمان اور اعتقاد کے اعتبار سے عدم مطابقتِ واقع کی وجہ سے ہے یہ وضاحت اس لئے کردی گئی تاکہ آپکو یہ وہم نہ ہوجائے کہ مصنف نے فی زعمہم کہہ کر اس بات کا اعتراف کرلیا ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہے۔

اَلْجَاحِظُ اَنْکَرَ اِنْحِصَارَ الْخَبَرِ فِی الصِّدْقِ وَالْکِذْبِ وَاَثْبَتَ الْوَاسِطَةَ وَزَعَمَ اَنَّ صِدْقَ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهٗ لِلْوَاقِعِ مَعَ الْاِعْتِقَادِ بِاَنَّهٗ مُطَابِقٌ وَکِذْبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا اَیْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهٖ لِلْوَاقِعِ مَعَهٗ اَیْ مَعَ اِعْتِقَادِ اَنَّهٗ غَیْرُ مُطَابِقٍ وَغَیْرُهُمَا اَیْ غَیْرُ هٰذَیْنِ الْقِسْمَیْنِ وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَعْنِی الْمُطَابَقَةَ مَعَ اِعْتِقَادِ عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ اَوْ بِدُوْنِ الْاِعْتِقَادِ اَصْلًا وَعَدَمُ الْمُطَابَقَةِ مَعَ اِعْتِقَادِ الْمُطَابَقَةِ اَوْ بِدُوْنِ الْاِعْتِقَادِ اَصْلًا لَیْسَ بِصِدْقٍ وَلَا کِذْبٍ فَکُلٌّ مِنَ الصِّدْقِ وَالْکِذْبِ بِتَفْسِیْرِهٖ اَخَصُّ مِنْهُ بِالتَّفْسِیْرَیْنِ السَّابِقَیْنِ لِاَنَّهٗ اِعْتَبَرَ فِی الصِّدْقِ مُطَابَقَةَ الْوَاقِعِ وَالْاِعْتِقَادِ جَمِیْعًا وَفِی الْکِذْبِ عَدَمَ مُطَابَقَتِهِمَا جَمِیْعًا بِنَاءً عَلٰی اَنَّ اِعْتِقَادَ الْمُطَابَقَةِ یَسْتَلْزِمُ مُطَابَقَةَ الْاِعْتِقَادِ ضَرُوْرَةَ تَوَافُقِ الْوَاقِعِ وَالْاِعْتِقَادِ حِیْنَئِذٍ وَکَذَا اِعْتِقَادُ عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ یَسْتَلْزِمُ عَدَمَ مُطَابَقَةِ الْاِعْتِقَادِ وَقَدْ اُقْتُصِرَ فِی التَّفْسِیْرَیْنِ السَّابِقَیْنِ عَلٰی اَحَدِهِمَا۔

ترجمہ جاحظ نے صدق اور کذب میں خبر کے منحصر ہونے کا انکار کیا ہے اور واسطہ ثابت کیا ہے اور گمان کیا ہے کہ خبر کا صدق خبر کا واقع کے مطابق ہونا ہے اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اس کے ساتھ یعنی اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ یعنی ان دونوں قسموں کے علاوہ اور وہ چار ہیں یعنی مطابقت، عدمِ مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل

نہ ہو اور عدم مطابقت، مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل نہ ہو۔ نہ صدق ہے اور نہ کذب ہے پس صدق اور کذب میں سے ہر ایک جاحظ کی تفسیر کے ساتھ سابقہ دونوں تفسیروں سے من نفسہ خاص ہے اسلئے کہ جاحظ نے صدق میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب میں ان دونوں کی عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے اس بنا پر کہ اعتقادِ مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو واقع اور اعتقاد کے موافق ہونے کی وجہ سے اسوقت اور ایسے ہی اعتقادِ عدم مطابقت مستلزم ہے عدمِ مطابقتِ اعتقاد کو اور سابقہ دونوں تفسیروں میں ان میں سے ایک ایک پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

تشریح جاحظ لقب ہے اور نام عمرو بن بحر اصفہانی ہے اور کنیت ابو عثمان ہے اور جاحظ لقب اس لئے تجویز کیا گیا ہے کہ موصوف کی دونوں آنکھوں کے ڈھیلے ابھرے ہوئے تھے اور لغت میں جاحظ کے معنی بھی یہی ہیں جاحظ شیوخ معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہیں اور نظام معتزلی کے تلمیذ رشید ہیں اپنے زمانہ کا بہت بڑا عالم تھا ہر فن میں اس کی تصانیف موجود ہیں اور شکل وصورت میں اس قدر کریہہ اور قبیح تھا کہ بعض لوگوں نے اس کے بارے میں کہا ہے ؎

لَوْ يُمْسَخُ الْخِنْزِيرُ مَسْخًا ثَانِيًا ✤ مَا كَانَ إِلَّا دُونَ مَسْخِ الْجَاحِظِ

اگر سور کو دوبارہ مسخ کرکے بگاڑا جاتا تو جاحظ سے بدشکل تب بھی نہ ہوتا۔ اس کی موت بھی کتابوں کے ڈھیر کے گرنے کی وجہ سے ۲۵۵ھ میں واقع ہوئی۔

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کے درمیان خبر کے انحصار کا انکار کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر کا صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو اس بات کا اعتقاد بھی ہو کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اس مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور ان دونوں قسموں کے علاوہ چار صورتیں ایسی ہیں جن میں نہ صدق متحقق ہوتا ہے اور نہ کذب بلکہ وہ چاروں صورتیں صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ہیں۔ (۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن مخبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدمِ مطابقت کا (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مخبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا۔ یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں۔ اول کی دو صورتیں صادق تو اسلئے نہیں ہیں کہ ان میں مخبر کو مطابقت کا اعتقاد نہیں ہے درآنحالیکہ صادق ہونے کے لئے مطابقت کا اعتقاد ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق ہے درآنحالیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور آخر کی دو صورتیں صادق تو اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق نہیں ہے درآنحالیکہ صادق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور کاذب اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں مطابق نہ ہونے کا اعتقاد نہیں پایا گیا درآنحالیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مخبر کو اس بات کا اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ بہرحال ان چاروں صورتوں میں۔ خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب

ہو گی. شارح کہتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کی جو تعریف اور تفسیر کی ہے وہ خاص ہے اور جمہور اور نظام معتزلی نے جو تعریفیں کی ہیں وہ اس سے عام ہیں کیونکہ جمہور نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقتِ واقع کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدم مطابقتِ واقع کا اعتبار کیا ہے۔ اور نظام نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدم مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے۔ اور جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں عدمِ مطابقتِ واقع اور عدمِ مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ جس چیز میں قیود زیادہ ہوتی ہیں وہ چیز خاص ہوتی ہے اور جس میں قیود کم ہوتی ہیں وہ اس کے مقابلہ میں عام ہوتی ہے۔ پس جاحظ کی بیان کردہ تعریف میں چونکہ واقع اور اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے اسلئے اس کی بیان کردہ تعریف خاص ہو گی اور جمہور اور نظام کی بیان کردہ تعریفوں میں چونکہ ان میں سے ایک ایک کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے ان کی بیان کردہ تعریفیں اس کے مقابلہ میں عام ہوں گی۔

یہاں شارح کی عبارت پر یہ اعتراض ہوگا کہ شارح نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقادِ مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اس مطابق ہونے یعنی مطابقت کا اعتقاد بھی ہو اور یہ ہی اعتقادِ مطابقت ہے۔ اسی طرح شارح نے کہا ہے کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقتِ واقع اور عدم مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقادِ عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ کذبِ خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور یہ ہی اعتقادِ عدمِ مطابقت ہے لفظ بنآءً کہہ کر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقتِ اعتقاد کو اس طور پر کہ خبر جب واقع کے مطابق ہو گی اور مخبر اس کی مطابقت للواقع کا اعتقاد کریگا یعنی اس کو اعتقادِ مطابقت ہوگا تو واقع اور اعتقاد دونوں میں توافق اور تطابق ہو جائیگا یعنی واقع اعتقاد کے موافق ہو جائیگا اور اعتقاد واقع کے موافق ہو جائے گا اور جب ان دونوں میں توافق اور تطابق ہوگیا تو جو چیز ان دونوں میں سے ایک کے مطابق ہو گی وہ دوسرے کے بھی مطابق ہو گی لہذا خبر جو صدق میں واقع کے مطابق ہوتی ہے وہ اعتقاد کے بھی مطابق ہو گی یعنی صدق خبر میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد دونوں ہو گا اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ اعتقادِ مطابقت، مطابقتِ اعتقاد کو مستلزم ہے اور جب اعتقاد مطابقت، مطابقتِ اعتقاد کو مستلزم ہے تو شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے صدق خبر کی تعریف میں مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے درست ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے اسی طرح اعتقادِ عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو لہذا شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں اعتقادِ عدمِ مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔

بِدَلِیْلِ اَفْتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا اَمْ بِہٖ جِنَّۃٌ لِاَنَّ الْکُفَّارَ حَصَرُوْا اِخْبَارَ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ عَلٰی مَا یَدُلُّ عَلَیْہِ قَوْلُہٗ تَعَالٰی اِذَا مُزِّقْتُمْ کُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّکُمْ لَفِیْ خَلْقٍ جَدِیْدٍ فِی الْاِفْتِرَاءِ وَالْاِخْبَارِ حَالَ الْجِنَّۃِ عَلٰی سَبِیْلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ وَلَاشَکَّ اَنَّ الْمُرَادَ بِالثَّانِیْ اَیِ الْاِخْبَارِ حَالَ الْجِنَّۃِ لَا قَوْلِہٖ اَمْ بِہٖ جِنَّۃٌ عَلٰی مَاسَبَقَ اِلٰی بَعْضِ الْاَوْھَامِ غَیْرُ الْکِذْبِ لِاَنَّہٗ قَسِیْمُہٗ اَیْ لِاَنَّ الثَّانِیَ قَسِیْمُ الْکِذْبِ اِذِ الْمَعْنٰی اَکَذَبَ اَمْ اَخْبَرَ حَالَ الْجِنَّۃِ وَقَسِیْمُ الشَّیْءِ یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ غَیْرَہٗ وَغَیْرُ الصِّدْقِ لِاَنَّھُمْ لَمْ یَعْتَقِدُوْہُ اَیْ لِاَنَّ الْکُفَّارَ لَمْ یَعْتَقِدُوْا صِدْقَہٗ فَلَا یُرِیْدُوْنَ فِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ الصِّدْقَ الَّذِیْ ھُوَ بَعِیْدٌ بِمَرَاحِلَ عَنْ اِعْتِقَادِھِمْ وَلَوْ قَالَ لِاَنَّھُمْ اِعْتَقَدُوْا عَدَمَ صِدْقِہٖ لَکَانَ اَظْھَرَ فَمُرَادُھُمْ بِکَوْنِہٖ خَبَرًا حَالَ الْجِنَّۃِ غَیْرُ الصِّدْقِ وَالْکِذْبِ وَھُمْ عُقَلَاءُ مِنْ اَھْلِ اللِّسَانِ عَارِفُوْنَ بِاللُّغَۃِ فَیَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ مِنَ الْخَبَرِ مَالَیْسَ بِصَادِقٍ وَلَا کَاذِبٍ حَتّٰی یَکُوْنَ ھٰذَا مِنْہُ بِزَعْمِھِمْ وَعَلٰی ھٰذَا لَا یَتَوَجَّہُ مَا قِیْلَ اِنَّہٗ لَا یَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ اِعْتِقَادِ الصِّدْقِ عَدَمُ الصِّدْقِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَجْعَلْہُ دَلِیْلًا عَلٰی عَدَمِ الصِّدْقِ بَلْ عَلٰی عَدَمِ اِرَادَۃِ الصِّدْقِ فَلْیُتَأَمَّلْ

ترجمہ دلیل (یہ) ہے کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان میں جنون ہے اسلئے کہ کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حشر ونشر کی خبر دینے کو منحصر کیا ہے اس پر جس پر باری تعالیٰ کا قول دلالت کرتا ہے جب تم بالکل ریزہ ریزہ ہوجاؤ گے تو ضرور ایک نئے جسم میں آؤگے افترا میں اور اخبار حالت جنون میں مانعۃ الخلو کے طور پر اور بلاشبہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون سے مراد نہ کہ اس کے قول اَمْ بِہٖ جِنَّۃٌ سے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے غیر کذب ہے اسلئے کہ وہ اس کی قسیم ہے یعنی اسلئے کہ ثانی کذب کی قسیم ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کیا جھوٹ بولا ہے یا حالت جنون میں خبر دی ہے اور قسیم شے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شے کا غیر ہو اور غیر صدق ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے یعنی اسلئے کہ کفار آپکے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ اور وہ اس مقام میں اس صدق کا ارادہ نہیں کریں گے جو ان کے اعتقاد سے کوسوں دور ہے اور اگر مصنف یہ کہتے اسلئے کہ کفار نے آپکے عدم صدق کا اعتقاد کیا ہے تو زیادہ ظاہر ہوتا پس ان کی مراد آپکے حالت جنون میں خبر دینے سے غیر صدق اور غیر کذب ہے حالانکہ وہ عاقل ہیں اہل زبان ہیں۔ لغت سے واقف ہیں پس واجب ہے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ صادق ہوں اور نہ کاذب ہوں حتی کہ اخبار حالت جنون ان کے گمان میں اسی قسم سے ہے اور اس توجیہ پر وہ متوجہ نہیں ہوتا جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا ہے کیونکہ مصنف نے اسکو عدم صدق کی دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ عدم ارادۂ صدق کی دلیل بنایا ہے پس غور کرلیا جائے۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے پوری آیت یہ ہے:۔ "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ يُّنَبِّئُكُمْ اِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّكُمْ لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ اَفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ۔" (ترجمہ) اور کفار نے کہا کیا ہم تم کو ایسے آدمی کا پتہ نہ بتادیں جو تم کو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ جب تم ریزہ ریزہ ہوجاؤ گے پورے طور پر تو تم ایک نئے جنم میں آؤ گے۔ کیا اللہ پر جھوٹ کا افتراء کیا ہے یا اس کو جنون لاحق ہوگیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حشر ونشر اور احیاء بعد الممات کی جو خبر دی تھی کفار قریش نے اسکو مانعۃ الخلو کے طور پر دو چیزوں میں منحصر کیا ہے ایک افتراء اور کذب میں دوم بحالت جنون خبر دینے میں۔ مانعۃ الخلو کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات ضرور ہے یا تو محمد نے اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا جنون کی حالت میں خبر دی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ مانعۃ الخلو کی صورت میں اگرچہ دونوں سے خالی ہونا جائز نہیں ہوتا لیکن دونوں جمع ہوسکتے ہیں پس آیت کا مطلب یہ ہوگا افترا یعنی کذب اور حالت جنون میں خبر دونوں جمع ہوسکتے ہیں اور جب دونوں جمع ہوسکتے ہیں تو حالت جنون کی خبر کاذب ہوگی اور جب حالت جنون کی خبر کاذب ہوگئی تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مصنف کا مقصود اس آیت سے واسطہ ثابت کرنا ہے مناسب بات یہ تھی کہ یوں کہا جاتا کہ افترا اور اخبار حالتِ جنون میں مانعۃ الخلو اور مانعۃ الجمع دونوں ہیں یعنی نہ یہ دونوں باتیں جمع ہوسکتی ہیں اور نہ ہی دونوں باتیں مرتفع ہوسکتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں مانعۃ الخلو کے ذکر پر اکتفاء کرلیا گیا ورنہ مراد دونوں ہیں اور کفار کے قول کا منشاء یہ ہے کہ اَفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ قضیہ منفصلہ حقیقیہ مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو ہے جیسے العدد اما زوج او فرد منفصلہ حقیقیہ مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو ہے۔ الحاصل کفار قریش نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حشر ونشر کی خبر دینے کو افتراء اور اخبار حالتِ جنون میں مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کے طور پر منحصر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ دونوں باتیں نہ جمع ہوسکتی ہیں اور نہ مرتفع ہوسکتی ہیں اور جب ایسا ہے تو کفار کی مراد یہ ہے کہ ثانی یعنی اخبار حالتِ جنون غیر کذب ہے۔ شارح نے ثانی سے مراد اخبار حالت جنون لیا ہے اور اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ جو اس آیت میں مذکور ہے مراد نہیں لیا جیسا کہ بعض لوگوں نے یہ ہی مراد لیا ہے۔ شارح کے ام بہ جنۃ مراد نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ ام بہ جنۃ میں استفہام ہے اور استفہام صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے۔ پس اگر ثانی سے مراد ام بہ جنۃ ہوتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ام بہ جنۃ غیر کذب ہے اور شے کی نفی اس بات کی فرع ہے کہ اس شے کا ثبوت صحیح ہو لہٰذا ام بہ جنۃ کے غیر کذب ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ام بہ جنۃ کا کذب ہونا بھی صحیح ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ام بہ جنۃ استفہام کی وجہ سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا ہے پس اس مجبوری کی وجہ سے شارح نے ثانی سے اخبار حالتِ جنون مراد لیا ہے نہ کہ ام بہ جنۃ۔ بہر حال شارح نے دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون غیر کذب ہے اسلئے کہ آیت میں ثانی یعنی اخبار حالت جنون کو کذب کی قسیم بنایا گیا ہے۔ کیونکہ آیت کے معنی میں اَكَذَبَ اَمْ اَخْبَرَ حَالَ الْجِنَّةِ یا تو آپ نے جھوٹ بولا یا حالت جنون میں خبر دی۔ اور قسیم شے، شے کا غیر ہوتی ہے لہٰذا اخبار حالتِ جنون کذب کا غیر ہے اور اخبار حالتِ جنون غیر صدق بھی ہے کیونکہ کفار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عداوت کی وجہ سے آنحضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور جب کفار آپ کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو اس مقام میں یعنی مقام انکار میں آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کر سکتے تھے۔ الحاصل جب کفار نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ تک نہیں کیا تو ان کے نزدیک اخبار حالت جنون غیر صدق ہوگی اور جب اخبار حالتِ جنون غیر کذب بھی ہے اور غیر صدق بھی تو صدق اور کذب کے درمیان لاصدق اور لاکذب کا واسطہ ثابت ہوگیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر لانہم لم یعتقدوہ کے بجائے لانہم اعتقدوا عدم صدقہ فرماتے تو زیادہ ظاہر ہوتا کیونکہ عدمِ اعتقادِ صدق کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کفار کو آپ کے صدق کا اعتقاد تو نہ ہو لیکن اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور ایسا سمجھنے کی صورت میں یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی اور جب یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی تو صدق وکذب کے درمیان واسطہ ثابت نہ ہوگا اور اس آیت سے جاحظ کا مذہب ثابت نہ ہوگا اسکے برخلاف اعتقادِ عدمِ صدق کی صورت میں یہ بات ناممکن ہے کہ کفار آپ کے عدم صدق کا اعتقاد رکھتے ہوں اور اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں یہ خبر بالیقین غیر صدق ہوگی اور صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت ہوگا۔ الحاصل لم یعتقدوہ یعنی عدم اعتقادِ صدق کے مقابلہ میں اعتقدوا عدم صدقہ یعنی اعتقادِ عدمِ صدق مدعیٰ یعنی واسطہ ثابت کرنے میں زیادہ ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حالتِ جنون میں خبر دینے سے کفار کی مراد یہ ہے کہ یہ خبر غیر صدق اور غیر کذب ہے۔ وہم عقلاء سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس آیت سے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ تو ثابت ہوگیا لیکن کفار کے قول سے ثابت ہوا ہے اور کفار کا قول غیر معتبر ہے لہٰذا یہ دلیل غیر معتبر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کے مواقع میں اہل لغت اور اہل زبان کا اعتبار ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ وہ کافر ہے یا غیر کافر پس کفار قریش بھی چونکہ اہل عقل، اہل زبان اور لغت عرب کے جاننے والے ہیں اسلئے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے لئے ان کے قول کا اعتبار کرلیا گیا۔ بہر حال اخبارِ حالتِ جنون سے جب کفار کی مراد غیر صدق اور غیر کذب ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ بعض خبریں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں۔ حتیٰ کہ کفار کے گمان کے مطابق اخبار حالتِ جنون بھی اسی قسم سے ہے یعنی نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے۔

وعلیٰ ہذا سے شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے علامہ خلخالی کا اعتراض بھی دفع ہوگیا ہے اس طور پر کہ علامہ خلخالی نے کہا ہے کہ مصنف کا قول لم یعتقدوہ غیر صدق کی دلیل نہیں ہے کیونکہ عدمِ اعتقادِ صدق سے عدمِ صدق لازم نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم صدق پر دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ فلا یریدون اور فمرادہم سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم ارادۂ صدق پر دلیل بنایا ہے اس طور پر کہ کفار نے اخبار حالتِ جنون سے رسول اللہ کے صدق کا ارادہ نہیں کیا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس جب کفار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو انھوں نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کیا ہوگا۔ الحاصل مصنف کا قول عدم صدق کی دلیل نہیں ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ عدم ارادۂ صدق کی دلیل ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے بہر حال شارح نے فلا یریدون اور فمرادہم سے جو

تقریر کی ہے اس تقریر کے بعد خلخالی کا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔

وَرُدَّ هٰذَا الْاِسْتِدْلَالُ بِاَنَّ الْمَعْنٰی اَیْ مَعْنٰی اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ اَمْ لَمْ یَفْتَرِ فَعُبِّرَ عَنْهُ اَیْ عَنْ عَدَمِ الْاِفْتِرَاءِ بِالْجِنَّةِ لِاَنَّ الْمَجْنُوْنَ لَا اِفْتِرَاءَ لَهٗ لِاَنَّهُ الْکِذْبُ عَنْ عَمْدٍ وَلَا عَمْدَ لِلْمَجْنُوْنِ فَالثَّانِیْ لَیْسَ قَسِیْمًا لِلْکِذْبِ مُطْلَقًا بَلْ لِمَا هُوَ اَخَصُّ مِنْهُ اَعْنِی الْاِفْتِرَاءَ فَیَکُوْنُ هٰذَا حَصْرًا لِلْخَبَرِ الْکَاذِبِ بِزَعْمِهِمْ فِیْ نَوْعَیْهِ اَعْنِی الْکِذْبَ عَنْ عَمْدٍ وَالْکِذْبَ لَا عَنْ عَمْدٍ۔

ترجمہ اور رد کر دیا گیا یہ استدلال بایں طور کہ معنی یعنی ام بہ جنۃ کے معنی ام لم یفتر ہیں پس تعبیر کر دیا گیا اسکو یعنی عدم افتراء کو حالتِ جنون کے ساتھ کیونکہ مجنون کے لئے افتراء نہیں ہوتا اسلئے کہ افتراء عمداً کذب کا نام ہے اور مجنون کے لئے عمد نہیں ہوتا پس ثانی کذب مطلق کی قسیم نہیں ہے بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کی قسیم ہے پس یہ ان کے گمان میں خبر کاذب کو اس کی دو قسموں یعنی کذب عمد اور کذبِ غیر عمد میں منحصر کرنا ہوگا۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ جاحظ کا یہ استدلال مردود ہے یعنی جاحظ کا یہ کہنا کہ ثانی یعنی اخبار حالتِ جنون سے کفار کی مراد یہ ہے کہ اخبار حالتِ جنون غیر کذب ہے اور کذب کی قسیم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول ام بہ جنۃ کے معنی ہیں ام لم یفتر۔ گویا کفار نے یوں کہا افتریٰ علی اللہ کذبا ام لم یفتر پس عدم افتراء کو بطریق مجاز مرسل جنۃ یعنی حالت جنون کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا اس طور پر کہ اخبار حالت جنون کے لئے عدم افتراء لازم ہے اور اخبار حالت جنون اس کا ملزوم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا۔ الحاصل آیت میں اخبار حالتِ جنون سے مراد عدم افتراء ہے اور عدم افتراء اس لئے مراد ہے کہ مجنون کی طرف سے افتراء متحقق نہیں ہو سکتا ہے اور مجنون کی طرف سے افتراء اسلئے نہیں ہو سکتا کہ افتراء کہتے ہیں عمداً کذب کو اور مجنون کے لئے عمد اور قصد نہیں ہوتا ہے پس اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار نے کہا کہ محمد نے اللہ پر افتراء کیا ہے یعنی عمداً اور قصداً جھوٹ بولا ہے یا حالتِ جنون میں خبر دی ہے یعنی بلا قصد جھوٹ بولا ہے اور جب ایسا ہے تو کذب کی دو قسمیں ہوئیں ایک کذب عمد جس کو افتراء کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ دوم کذب غیر عمد جسکو اخبار حالتِ جنون کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ پس اخبار حالتِ جنون (کذبِ غیر عمد) مطلق کذب کی قسیم نہیں ہوئی بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کی قسیم ہوئی اور جب اخبار حالتِ جنون مطلق کذب کی قسیم نہیں ہے تو اخبار حالتِ جنون کو غیر کذب کہنا بھی درست نہ ہوگا بلکہ اخبار حالتِ جنون کذب ہے اگرچہ کذبِ غیر عمد ہے۔ گویا کفار نے یوں کہا کہ محمد کی حشر و نشر کے بارے میں یہ خبر بالیقین کاذب ہے اور یہ خبر کاذب کذب کی دو قسموں (کذب عمد اور کذب غیر عمد) میں منحصر ہے یعنی یا تو کذب عمد میں داخل ہے اور یا کذب غیر عمد میں اور جب ایسا ہے تو ثانی یعنی اخبار حالت جنون کذب ہوئی نہ کہ غیر کذب اور جب اخبار حالت جنون کذب ہوئی تو اس آیت سے صدق اور کذب کے

درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوا۔

اَحْوَالُ الْاِسْنَادِ الْخَبَرِیْ وَھُوَ ضَمُّ کَلِمَۃٍ اَوْ مَا یَجْرِیْ مَجْرَاھَا اِلٰی اُخْرٰی بِحَیْثُ یُفِیْدُ الْمُخَاطَبَ اَنَّ مَفْھُوْمَ اَحَدِھِمَا ثَابِتٌ لِمَفْھُوْمِ الْاُخْرٰی اَوْ مَنْفِیٌّ عَنْہُ وَاِنَّمَا قَدَّمَ بَحْثَ الْخَبَرِ لِعِظَمِ شَانِہٖ وَکَثْرَۃِ مَبَاحِثِہٖ ثُمَّ قَدَّمَ اَحْوَالَ الْاِسْنَادِ عَلٰی اَحْوَالِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ وَالْمُسْنَدِ مَعَ تَاَخُّرِ النِّسْبَۃِ عَنِ الطَّرْفَیْنِ لِاَنَّ الْبَحْثَ ھُنَا اِنَّمَا ھُوَ عَنْ اَحْوَالِ اللَّفْظِ الْمَوْصُوْفِ بِکَوْنِہٖ مُسْنَدًا اِلَیْہِ اَوْ مُسْنَدًا وَھٰذَا الْوَصْفُ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْاِسْنَادِ وَالْمُتَقَدِّمُ عَلَی النِّسْبَۃِ اِنَّمَا ھُوَ ذَاتُ الطَّرْفَیْنِ وَلَا بَحْثَ لَنَا عَنْھَا

ترجمہ (یہ) احوال اسناد خبری ہے اور وہ کلمہ یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملانا ہے کہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے لئے ثابت ہے یا اس سے منفی ہے۔ اور خبر کی بحث کو مقدم کیا اس کی عظمت شان اور اس کی کثرتِ مباحث کی وجہ سے پھر احوالِ اسناد کو احوالِ مسندالیہ اور احوالِ مسند پر مقدم کیا باوجودیکہ نسبت طرفین سے مؤخر ہوتی ہے اسلئے کہ یہاں بحث اس لفظ کے احوال سے ہے جو مسندالیہ یا مسند ہونے کے ساتھ موصوف ہے اور یہ وصف تحقق اسناد کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور نسبت پر مقدم ذاتِ طرفین ہے اور ہم کو اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔

تشریح احوال الاسناد الخبری، خبر ہے اور اس کا مبتدا الباب الاول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے، الباب الاول احوال الاسناد الخبری مگر اس ترکیب پر یہ اعتراض ہوگا کہ احوال اسناد کا الباب الاول پر حمل صحیح نہیں ہے کیونکہ احوال اسناد سے مراد وہ امور ہیں جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تاکید، عدم تاکید۔ اسناد کا حقیقتِ عقلیہ ہونا اور مجاز عقلیہ ہونا اور یہ سب چیزیں الباب الاول کا غیر ہیں اسلئے کہ الباب الاول تو الفاظ ہیں پس مبتداء اور خبر کے درمیان مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے خبر کا مبتدا پر حمل کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے الباب الاول مباحثُ احوالِ الاسنادالخبری، یا عباراتُ احوال الاسنادالخبری یعنی باب اول احوال اسناد خبری کے مباحث یا عبارات ہیں۔ پس مباحث اور عبارات بھی چونکہ الفاظ ہیں اسلئے مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت پائی گئی اور جب مطابقت پائی گئی تو حمل بھی درست ہوگا۔ ایک اعتراض مصنف پر وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف کا احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وہ امور جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں اور جن کا نام احوال ہے مثلاً حقیقتِ عقلیہ، مجاز عقلیہ، تاکید، عدم تاکید وغیرہ وہ جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص سے کہا گیا " اِبْنِ لِیْ قَصْرًا " میرے لئے محل بنا۔ پس اگر یہ شخص بذات خود تعمیر

کا اہل ہے تو یہ اسناد حقیقتِ عقلیہ ہوگی ورنہ تو مجاز عقلی ہوگی۔ اسی طرح اگر مخاطب ایسا آدمی ہے جو بآسانی تعمیل حکم کر لیتا ہے تو اس سے بغیر تاکید کے اِضرَب کہا جائے گا اور اگر انتہائی سرکش ہے اور اس میں تعمیل کا جذبہ بالکل نہیں ہے تو اس سے اِضرِبَنَّ نون مشددہ کے ذریعہ تاکید کیساتھ کلام کیا جائے گا اور اگر بہت زیادہ سرکش نہیں ہے تو پھر نون خفیفہ کے ذریعہ موکد کر کے اضرِبَنْ کہا جائے گا۔ بہر حال یہ امور جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشاء کے لئے خبر اصل ہے اور بلغاء کی نظر میں خبر ہی مقصود اعظم ہے پس خبر کے اصل اور مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مقید کر دیا گیا ورنہ اس قید کے ذریعہ انشاء کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح نے اسناد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسناد کہتے ہیں ایک کلمہ کا یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طور پر ملنا کہ وہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں کلموں میں سے ایک یعنی محکوم بہ کا مفہوم دوسرے یعنی محکوم علیہ کے لئے ثابت ہے یا محکوم علیہ سے منتفی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بحثِ خبر کو بحث انشاء پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ خبر کی شان عظیم ہے اور اس کے مباحث کثیر ہیں اور اسکی شان عظیم اسلئے ہے کہ تمام اعتقادیات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اکثر محاورات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اس کے مباحث کثیر اسلئے ہیں کہ وہ خواص اور نکات جن کا بلغاء اعتبار کرتے ہیں ان کا اکثر وقوع خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیا ہے حالانکہ اسناد نسبت کا نام ہے اور نسبت طرفین (مسند الیہ اور مسند) سے مؤخر ہوتی ہے لہذا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ مسند الیہ اور مسند کے احوال پہلے ذکر کئے جاتے اور اسناد کے احوال بعد میں مذکور ہوتے لیکن مصنف نے ایسا نہیں کیا آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں یعنی علم معانی میں اس لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو لفظ مسند الیہ ہونے یا مسند ہونے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ ہونا یا مسند ہونا تحققِ اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے کیونکہ جب تک احد الطرفین کا آخر کی طرف اسناد نہیں ہوگا اس وقت تک ایک مسند الیہ اور ایک مسند نہیں ہوگا اور جب یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ یا مسند ہونا تحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے تو یہاں بھی مسند الیہ اور مسند کے احوال کو بعد میں ذکر کیا گیا اور اسناد کے احوال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تاکہ وضعِ طبع کے موافق ہو جائے اور رہا مسند الیہ اور مسند کا اسناد اور نسبت پر مقدم ہونا تو وہ ذات کے اعتبار سے مقدم ہیں نہ کہ مذکورہ وصف کے اعتبار سے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ علم معانی میں مذکورہ وصف کے اعتبار سے لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے ذات طرفین سے بحث نہیں کی جاتی۔ حاصل یہ ہے کہ معترض ذات طرفین کا اعتبار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ذات طرفین وجود میں طبعًا اسناد سے مقدم ہے لہذا مناسب بات یہ تھی کہ ان کے احوال کو وضعًا بھی اسناد کے احوال پر مقدم کیا جاتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علم معانی میں ذات طرفین مقصود نہیں ہے بلکہ مسند الیہ ہونے اور مسند ہونے کا وصف مقصود ہے اور یہ وصف چونکہ اسناد کے وجود کے بعد متحقق ہوتا ہے اسلئے اسناد طبعًا مقدم ہوگی اور جب اسناد طبعًا مقدم ہے تو اس کو وضعًا بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

لَاشَكَّ اَنَّ قَصْدَ الْمُخْبِرِ اَیْ مَنْ یَکُوْنُ بِصَدَدِ الْاِخْبَارِ وَالْاِعْلَامِ وَاِلَّا فَالْجُمْلَةُ الْخَبَرِیَّةُ کَثِیْرًا مَا تُوْرَدُ لِاَغْرَاضٍ اُخَرَ غَیْرِ اِفَادَةِ الْحُکْمِ اَوْ لَازِمِهٖ مِثْلُ التَّحَزُّنِ وَالتَّحَسُّرِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی حِکَایَةً عَنِ امْرَأَةِ عِمْرَانَ رَبِّ اِنِّیْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰی وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ بِخَبَرِهٖ مُتَعَلِّقٌ بِقَصْدٍ اِفَادَةُ الْمُخَاطَبِ خَبَرُ اِنَّ اِمَّا الْحُکْمَ مَفْعُوْلُ الْاِفَادَةِ اَوْ کَوْنَهٗ اَیْ کَوْنَ الْمُخْبِرِ عَالِمًا بِهٖ اَیْ بِالْحُکْمِ وَالْمُرَادُ بِالْحُکْمِ هٰهُنَا وُقُوْعُ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعُهَا وَکَوْنُهٗ مَقْصُوْدًا لِلْمُخْبِرِ بِخَبَرِهٖ لَا یَسْتَلْزِمُ تَحَقُّقَهٗ فِی الْوَاقِعِ وَهٰذَا مُرَادُ مَنْ قَالَ اِنَّ الْخَبَرَ لَا یَدُلُّ عَلٰی ثُبُوْتِ الْمَعْنٰی وَانْتِفَائِهٖ وَاِلَّا فَلَا یَخْفٰی اَنَّ مَدْلُوْلَ قَوْلِنَا زَیْدٌ قَائِمٌ وَمَفْهُوْمَهٗ اَنَّ الْقِیَامَ ثَابِتٌ لِزَیْدٍ وَعَدَمُ ثُبُوْتِهٖ لَهٗ اِحْتِمَالٌ عَقْلِیٌّ لَا مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَلَا مَفْهُوْمُهٗ فَلْیُفْهَمْ ۔

ترجمہ بلا شبہ مخبر کا مقصد یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار اور اعلام کے درپے ہو ورنہ جملہ خبریہ بسا اوقات افادہ حکم یا لازم افادہ حکم کے علاوہ دوسری بہت سی اغراض کے لئے لایا جاتا ہے جیسے اظہار غم اور حسرت جیسے امرأۃ عمران کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کے قول میں ہے اے میرے رب میں نے لڑکی جنی ہے اور اس کے مشابہ اپنی خبر سے۔ بخبرہ قصد سے متعلق ہے مخاطب کو فائدہ دینے کا یہ اِنّ کی خبر ہے یا تو حکم کا افادہ کا مفعول ہے یا مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا اور یہاں حکم سے مراد وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے اور اس کا مقصودِ مخبر ہونا اس کی خبر سے اس کے واقع میں متحقق ہونے کو مستلزم نہیں ہے اور یہ اس شخص کی مراد ہے جس نے کہا کہ خبر ثبوتِ معنی اور انتفاءِ معنی پر دلالت نہیں کرتی ہے ورنہ تو مخفی نہیں ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید کے لئے ثابت ہے اور زید کے لئے قیام کا عدمِ ثبوت تو وہ احتمال عقلی ہے لفظ کا مدلول اور لفظ کا مفہوم نہیں ہے اسکو خوب سمجھ لیا جائے ۔

تشریح لاشک ان قصد المخبر سے لیکر فلیفہم تک احوال اسناد کے بیان کی تمہید ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ مخبر اپنی خبر سے دو باتوں میں سے ایک کا ارادہ کرتا ہے یا تو اس کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہوتا ہے اور یا اس کو اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوتا ہے۔ حکم کا فائدہ پہنچانا تو اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب خالی الذہن ہوگا اور حکم سے ناواقف ہوگا اور اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب کو حکم کا علم تو ہو لیکن متکلم کے عالم بالحکم ہونے کا علم نہ ہو۔ مثلاً زید مرگیا اور مخاطب کو اس کا علم نہیں ہوا پس ایک شخص نے آکر کہا زیدٌ ماتَ ۔ زید مرگیا ۔ تو اس کلام سے متکلم کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہے اور اگر مخاطب کو زید کے مرنے کا علم پہلے سے ہے مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ متکلم کو بھی اس کا علم ہے پس متکلم نے کہا زیدٌ ماتَ ۔ بھائی زید مرگیا تو اس کلام سے متکلم کا مقصود

مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ مجھے بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہاں مخبر سے مراد وہ ہے جو خبر دینا چاہتا ہے اور اطلاع دینا چاہتا ہے۔ جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے والا مراد نہیں ہے کیونکہ مخبر بمعنی اول کی خبر ہی مذکورہ دو باتوں میں منحصر ہے اور مخبر بمعنی ثانی کی خبر یعنی جملہ خبریہ کا تلفظ کرنا مذکورہ دو باتوں میں منحصر نہیں ہے کیونکہ جملہ خبریہ مذکورہ دو باتوں کے علاوہ اور دوسری اغراض کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً اظہار غم کے لئے جیسے عمران کی بیوی اور مریم کی والدہ نے مریم کی ولادت پر کہا تھا رب انی وضعتھا انثی۔ یہ جملہ خبریہ اظہار غم کے لئے اسلئے ہے کہ عمران کی بیوی لڑکے کی امید لگائے بیٹھی تھی اور خلاف امید پیدا ہوگئی لڑکی۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ خلاف امید کام پر آدمی رنجیدہ ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ جملہ خبریہ بلاشبہ اظہار غم کے لئے ہوگا اسی طرح جملہ خبریہ اظہار حسرت کے لئے لایا جاتا ہے مثلاً حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنے بوڑھاپے پر حسرت و یاس ظاہر کرتے ہوئے فرمایا تھا رب انی وَہَنَ العظم منی۔ ملاحظہ فرمائیے ان دونوں جملوں کا مخاطب اللہ جل شانہ ہے اور وہ ان دونوں کے حکم سے بھی واقف ہے اور متکلم کے عالم بالحکم ہونے سے بھی واقف ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں جملے مذکورہ دو باتوں میں سے کسی کا فائدہ دینے کے لئے نہیں ہوں گے بلکہ ان کے علاوہ دوسری اغراض مثلاً اظہار غم اور اظہار حسرت کے لئے ہوں گے۔ اسی طرح جملہ خبریہ اظہار فرحت کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً کسی نے کہا حضرنی الا فاضل میرے پاس افاضل آئے۔ اس جملہ سے نہ تو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے اور نہ اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے بلکہ صرف فرحت کا اظہار مقصود ہے۔ الحاصل متن میں مخبر سے مراد وہ شخص ہے جو خبر دینے کے درپے ہو اور خبر دینا چاہتا ہو محض جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے کا والا مراد نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بخبرہ، قصد کے متعلق ہے اور افادۃ إنّ کی خبر ہے اور حکم افادہ کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول المخاطب ہے اور فاعل محذوف ہے تقدیری عبارت ہے افادتہ المخاطب اما الحکم شارح کہتے ہیں کہ متن میں حکم سے مصنف رحمہ نے وقوعِ نسبت یا لا وقوعِ نسبت مراد لیا ہے اصل میں حکم کا اطلاق کئی معنی پر ہوتا ہے (۱) نسبت کلامیہ جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم علیہ سے منتفی ہونا ہے یہ ہی ارباب عربیت کی اصطلاح ہے اور وقوعِ نسبت یا لا وقوعِ نسبت سے یہ ہی معنی مراد ہیں (۲) حکم کا اطلاق اذعانِ نسبت اور ادراکِ نسبت پر بھی کیا جاتا ہے یہ ہی ارباب معقول اور مناطقہ کی اصطلاح ہے اور اربابِ معقول اس کو ایقاع اور انتزاع کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو بندوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے وہ بھی حکم کہلاتا ہے اور یہ اصولیین کی اصطلاح ہے (۴) خطاب سے جو چیز ثابت ہوتی ہے یعنی وجوب وغیرہ اسکو بھی حکم کہتے ہیں اور یہ فقہاء کی اصطلاح ہے بہر حال اس جگہ حکم سے وقوعِ نسبت یا لا وقوعِ نسبت مراد ہے اور مخبر کا اپنی خبر سے حکم بمعنی وقوعِ نسبت یا لا وقوعِ نسبت مقصود ہونا اس حکم کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی اگر مخبر نے اپنی خبر سے مخاطب کو وقوعِ نسبت یعنی نسبت کے واقع ہونے کا فائدہ پہنچایا تو یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ نسبت واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو مثلاً زید قائم جملہ خبریہ ہے اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قیام واقع میں زید کے لئے ثابت ہے مگر یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ثبوتِ قیام واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق

ہو یعنی نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہو اسلئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ خبر صادق نہ ہو بلکہ کاذب ہو شارح کہتے ہیں کہ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ خبر ثبوتِ معنی اور انتفاءِ معنی یعنی ثبوتِ حکم اور انتفاءِ حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے ان کی مراد بھی یہ ہی ہے کہ حکم کا مقصودِ مخبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی ان لوگوں کی مراد یہ نہیں ہے کہ خبر ثبوت حکم مثلاً ثبوتِ قیام لزید پر دلالت نہیں کرتی ہے یا انتفاءِ حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حکم واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو کیونکہ خبر کا کاذب ہونا ممکن ہے۔ شارح نے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید کے لئے ثابت ہے اور قیام کا زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں عدم ثبوت عقلی احتمال ہے۔ لفظ کا مدلول اور مفہوم نہیں ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان حضرات کا یہ کہنا کہ خبر ثبوت حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ خبر سے حکم کا مقصودِ مخبر ہونا اسکے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَيُسَمَّى الْاَوَّلُ اَىِ الْحُكْمُ الَّذِىْ يُقْصَدُ بِالْخَبَرِ اِفَادَتُهٗ فَائِدَةَ الْخَبَرِ وَ الثَّانِىْ اَىْ كَوْنُ الْمُخْبِرِ عَالِمًا بِهٖ لَازِمَهَا اَىْ لَازِمَ فَائِدَةِ الْخَبَرِ لِاَنَّهٗ كُلَّمَا اَفَادَ الْحُكْمَ اَفَادَ اَنَّهٗ عَالِمٌ بِهٖ وَلَيْسَ كُلَّمَا اَفَادَ اَنَّهٗ عَالِمٌ بِالْحُكْمِ اَفَادَ نَفْسَ الْحُكْمِ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ الْحُكْمُ مَعْلُوْمًا قَبْلَ الْاِخْبَارِ كَمَا فِىْ قَوْلِنَا لِمَنْ حَفِظَ التَّوْرٰىةَ قَدْ حَفِظْتَ التَّوْرٰىةَ وَتَسْمِيَةُ مِثْلِ هٰذَا الْحُكْمِ فَائِدَةَ الْخَبَرِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يُّقْصَدَ بِالْخَبَرِ وَيُسْتَفَادُ مِنْهُ وَالْمُرَادُ بِكَوْنِهٖ عَالِمًا بِالْحُكْمِ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الْحُكْمِ فِىْ ذِهْنِهٖ وَهٰهُنَا اَبْحَاثٌ شَرِيْفَةٌ سَمَحْنَا بِهَا فِى الشَّرْحِ

ترجمہ اور نام رکھا جاتا ہے اول کا یعنی اس حکم کا جس کے افادہ کا خبر سے قصد کیا جاتا ہے فائدۃ الخبر اور ثانی کا یعنی مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا لازم فائدۃ الخبر اسلئے کہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دیگا تو عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دیگا اور یہ بات نہیں کہ جب بھی عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دے تو نفس حکم کا بھی فائدہ دے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مخاطب کو خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو جیسا کہ ہمارے قول میں اس شخص کے لئے جس نے تورات یاد کی ہے قد حفظت التوراۃ اور اس جیسے حکم کا فائدۃ الخبر نام رکھنا اس پر مبنی ہے کہ اس کی شان یہ ہے کہ خبر سے اس کا قصد کیا جائے اور اس سے استفادہ کیا جائے اور مخبر کے عالم بالحکم ہونے سے مراد اس کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا ہے اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں ہیں ہم نے شرح میں انکی سخاوت کی ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اگر مخبر کا اپنی خبر سے مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام فائدۃ الخبر ہے کیونکہ یہ فائدہ خبر پر مرتب ہوتا ہے اور اگر مخبر کا اپنی خبر سے اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام لازم فائدۃ الخبر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عالم بالحکم ہونے کے افادہ کا نام لازم فائدۃ الخبر اسلئے ہے کہ عالم بالحکم ہونے کا افادہ، افادہ حکم کے لئے لازم ہے اس طور پر کہ مخبر اپنی خبر سے مخاطب کو جب بھی حکم کا فائدہ پہنچائے گا تو وہ اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ ضرور پہنچائے گا لیکن اس کا برعکس نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ مخبر جب بھی اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچائے تو وہ نفس حکم کا بھی فائدہ پہنچائے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ مخاطب کو مخبر کے خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو مثلاً ایک شخص نے حافظِ تورات سے کہا قد حفظت التوراۃ۔ ملاحظہ فرمائیے حافظ تورات کو اپنے حافظ تورات ہونے کا علم حاصل ہے مگر مخبر نے جب یہ خبر دی تو اس کا مقصد یہ بتانا ہے کہ تیرے حافظ تورات ہونے کا علم مجھے بھی حاصل ہے۔ بہرحال اول کے لئے ثانی لازم ہے مگر ثانی کے لئے اول لازم نہیں ہے اور جب ثانی لازم ہے تو اس کا نام بھی لازم فائدۃ الخبر رکھدیا گیا۔

وتسمیۃ مثل ہذا الحکم الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حافظِ تورات سے جب قد حفظت التوراۃ کہا گیا تو حفظ تورات کا حکم تو فائدۃ الخبر ہوا اور اس بات کا فائدہ پہنچانا کہ میں بھی اسکو جانتا ہوں لازم فائدۃ الخبر ہوا۔ اب سوال یہ ہے کہ جب مخاطب کو حفظ تورات کا حکم مخبر کے خبر دینے سے پہلے ہی معلوم ہوچکا ہے تو خبر نے اس حکم کا فائدہ کہاں دیا اور جب خبر نے اس حکم کا افادہ نہیں کیا تو اس کا فائدۃ الخبر نام رکھنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فائدۃ الخبر سے مراد یہ نہیں ہے کہ حکم کا فائدہ بالفعل خبر سے مستفاد ہو اور بالفعل مقصود ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کی شان یہ ہو کہ وہ خبر سے مقصود اور مستفاد ہوسکتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے کیونکہ اگر بالفرض مخاطب کو اپنے حافظِ تورات ہونے کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہوتا تو اس حکم کا فائدہ اسی خبر سے حاصل ہوتا بہرحال حفظ تورات کے حکم کا فائدۃ الخبر نام رکھنا درست ہے۔

والمراد بکونہ الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ افادۂ حکم کے لئے مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ لازم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مخبر نے مخاطب کو ایک خبر دی مگر خود مخبر کو اس خبر میں شک یا ظن یا وہم ہے تو اس صورت میں افادۂ حکم تو پایا گیا لیکن مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ نہیں پایا گیا۔ اور جب ایسا ہے تو لزوم باقی نہ رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا جب ہم علم سے اعتقاد جازم نا قابل تشکیک مراد لیتے حالانکہ علم سے ہماری یہ مراد نہیں ہے بلکہ علم سے مراد ہے مخبر کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا اور مخبر کے ذہن میں حکم کی صورت جس طرح اعتقاد کی صورت میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح ظن، شک اور وہم کی صورت میں بھی حاصل ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو ظن وغیرہ کی صورتوں میں بھی عالم بالحکم ہونے کا افادہ پایا گیا اور جب ہر صورت میں افادۂ حکم کے ساتھ عالم بالحکم ہونے کا افادہ پایا گیا تو یہ ثابت ہوگیا کہ عالم بالحکم ہونے کا افادہ، افادۂ حکم کے لئے لازم ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جنکو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وَقَدْ يُنَزَّلُ الْمُخَاطَبُ الْعَالِمُ بِهِمَا اَیْ بِفَائِدَةِ الْخَبَرِ وَلَازِمِهَا مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ فَيُلْقٰى اِلَيْهِ الْخَبَرُ وَاِنْ كَانَ عَالِمًا بِالْفَائِدَتَيْنِ لِعَدَمِ جَرْيِهِ عَلٰى مُوْجَبِ الْعِلْمِ فَاِنَّ مَنْ لَّا يَجْرِیْ عَلٰى مُقْتَضٰى عِلْمِهٖ هُوَ وَالْجَاهِلُ سَوَاءٌ كَمَا تَقُوْلُ لِلْعَالِمِ التَّارِكِ لِلصَّلٰوةِ اَلصَّلٰوةُ وَاجِبَةٌ وَتَنْزِيْلُ الْعَالِمِ بِالشَّیْءِ مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ بِهٖ لِاعْتِبَارَاتٍ خِطَابِيَّةٍ كَثِيْرَةٌ فِی الْكَلَامِ مِنْهُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرٰهُ مَالَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ بَلْ تَنْزِيْلُ وُجُوْدِ الشَّیْءِ مَنْزِلَةَ عَدَمِهٖ كَثِيْرٌ مِنْهُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ۔

ترجمہ اور کبھی اتار لیا جاتا ہے ان دونوں یعنی فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کے عالم مخاطب کو جاہل کے مرتبہ میں پس اس کی طرف خبر کو ڈالا جاتا ہے اگرچہ وہ دونوں فائدوں کا عالم ہے اس کے موجَب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اسلئے کہ جو شخص اپنے علم کے مقتضیٰ پر نہیں چلتا ہے وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے تو بے نمازی عالم سے کہے نماز فرض ہے اور عالم بالشئی کو جاہل بالشئی کے مرتبہ میں اتارنا اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے کلام میں بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: اور یہود اتنا جانتے تھے کہ جس شخص نے اسکو اختیار کیا اس کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جان فروخت کی ہے کاش وہ اس کو جانتے بلکہ وجودِ شے کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنا بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا (یہ) قول ہے، اور آپ نے نہیں پھینکا جب آپ نے پھینکا۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مخاطب فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر چونکہ وہ اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا اسلئے متکلم اسکو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسی خبر پیش کرتا ہے جیسا کہ جاہلوں کے سامنے پیش کی جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں اور دونوں برابر اسلئے ہیں کہ علم کا ثمرہ اور علم سے مقصود بالذات عمل ہے اور عمل دونوں سے منتفی ہے لہذا دونوں برابر ہوں گے اور جس خبر کو جاہل کے سامنے پیش کرنا درست ہوگا اس خبر کو بے عمل عالم کے سامنے بھی پیش کرنا درست ہوگا مثلاً بے نمازی فائدۃ الخبر کے عالم سے آپ یوں کہیں "الصلوٰۃ واجبۃ" بھائی نماز فرض ہے۔ ملاحظہ فرمائیے مخاطب ایسا آدمی ہے جو فائدۃ الخبر یعنی نماز کے فرض ہونے کو جانتا ہے مگر چونکہ وہ اس علم اور جاننے کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اسکو ایسے مخاطب کے مرتبہ میں اتار لیا گیا جو فرضیت صلوٰۃ سے ناواقف ہے اور پھر اس کے سامنے یہ خبر پیش کی گئی کہ نماز فرض ہے۔ یہ مثال تو اس کی ہے جبکہ فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لازم فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مثلاً حامد نے زید کو مارا اور حامد کو یہ بھی معلوم ہے کہ خالد کو بھی میرے مارنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود حامد خالد کی موجودگی میں زید کو مارنے کے سلسلے میں شاہد سے اس طرح سرگوشی کرتا ہے گویا

حامد، خالد سے اس کو چھپانا چاہتا ہے پس خالد نے حامد کو جو لازم فائدۃ الخبر کا علم رکھتا ہے لازم فائدۃ الخبر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہا ضربتَ زیداً حضور مجھے معلوم ہے کہ آپ نے زید کو مارا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں حامد کو لازم فائدۃ الخبر یعنی خالد کے عالم بالحکم ہونے کا علم ہے مگر خالد نے حامد کو لازم فائدۃ الخبر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس خبر کا مخاطب کیا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر اس کو دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے خبر پیش کی جاتی ہے مثلاً عارف مومن ہے اور اس کو اپنے مومن ہونے کا بھی علم ہے اور یہ بھی علم ہے کہ واصف کو بھی میرے مومن ہونے کا علم ہے مگر عارف ایمان کے مقتضیٰ کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس کی وجہ سے واصف، عارف کو ان دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہتا ہے اللہ کے بندے تو مومن ہے اللہ ہمارا رب ہے اور محمد ہمارے رسول ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اس کی تین صورتیں ہیں تو مصنف کا بِہِمَا ضمیر تثنیہ کے ساتھ ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بِہِمَا کی ضمیر مجموعہ امرین کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ کبھی دونوں کے مجموعہ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت بھی صادق آئیگا جب کہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر دونوں کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو اور اس وقت بھی صادق آئیگا جبکہ ان میں سے ایک کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو۔ اور جب ایسا ہے تو ضمیر تثنیہ لانے میں کوئی حرج نہیں ہے شارح نے مزید ترقی کر کے کہا ہے کہ اعتباراتِ خطابیہ کی وجہ سے عالم بالشئی کو جاہل بالشئے کے مرتبہ میں اتارنا کلام میں بہت زیادہ ہے خواہ وہ فائدۃ الخبر کا عالم ہو خواہ لازم فائدۃ الخبر کا خواہ ان دونوں کے علاوہ کا شارح کا یہ کلام مصنف کے ذکر کردہ کلام سے عام ہے اور اس پر ترقی ہے کیونکہ مصنف کے کلام میں تو فائدۃ الخبر یا لازم فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا ہی مذکور ہے اور شارح کے اس کلام میں مطلق عالم کو (اگرچہ وہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کے علاوہ کا عالم ہو) جاہل کے مرتبہ میں اتارنا مذکور ہے. مثلاً باری تعالےٰ نے یہود بے بہبود کے بارے میں فرمایا ہے اور یہود کو معلوم ہے کہ جس شخص نے سحر کی کتاب کو تورات کے بدلے میں لیا ہے اس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بہت بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جانوں یعنی اپنی جانوں کے حصوں کو فروخت کیا ہے کاش ان کو اس استبدال کی برائی کا علم ہوتا ملاحظہ فرمائیے اس آیت کے شروع میں یہود کے لئے علم ثابت کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا ہے " ولقد علموا " مگر چونکہ انھوں نے اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کیا اس لئے ان کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر آخر آیت میں ان سے علم کی نفی کر دی گئی چنانچہ فرمایا " لو کانوا یعلمون " الحاصل کبھی مطلق عالم کو جاہل کے مرتبہ میں بھی اتار لیا جاتا ہے۔ شارح نے اور آگے بڑھ کر کہا کہ وجودِ شی کو عدمِ شی کے مرتبہ میں بھی بکثرت اتارا جاتا ہے خواہ وہ علم ہو یا غیر علم ہو جیسا کہ " وما رمیتَ اذ رمیتَ " میں وجودِ رمی کو غیرِ رمی کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے حالانکہ رمی علم نہیں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت صورتاً کنکریاں پھینکی تھیں تو آپنے تاثیراً نہیں پھینکی تھیں بلکہ تاثیراً مؤثر حقیقی اللہ رب العزت نے پھینکی تھیں چنانچہ ارشاد ہے " ولکن اللہ رمیٰ "۔

فَيَنۢبَغِيْ اَىْ اِذَا كَانَ قَصْدُ الْمُخْبِرِ بِخَبَرِهٖ اِفَادَةَ الْمُخَاطَبِ فَيَنۢبَغِيْ اَنْ يَقْتَصِرَ

مِنَ التَّرْكِيبِ عَلَىٰ قَدْرِ الْحَاجَةِ حَذَرًا عَنِ اللَّغْوِ فَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ خَالِيَ الذِّهْنِ مِنَ الْحُكْمِ وَالتَّرَدُّدِ فِيهِ أَيْ لَا يَكُونُ عَالِمًا بِوُقُوعِ النِّسْبَةِ أَوْ لَاوُقُوعِهَا وَلَا مُتَرَدِّدًا فِي أَنَّ النِّسْبَةَ هَلْ هِيَ وَاقِعَةٌ أَمْ لَا وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ فَسَادُ مَا قِيلَ إِنَّ الْخُلُوَّ عَنِ الْحُكْمِ يَسْتَلْزِمُ الْخُلُوَّ عَنِ التَّرَدُّدِ فِيهِ فَلَا حَاجَةَ إِلَىٰ ذِكْرِهِ بَلِ التَّحْقِيقُ أَنَّ الْحُكْمَ وَالتَّرَدُّدَ فِيهِ مُتَنَافِيَانِ اُسْتُغْنِيَ عَلَىٰ لَفْظِ الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُولِ عَنْ مُؤَكِّدَاتِ الْحُكْمِ لِيَتَمَكَّنَ الْحُكْمُ فِي الذِّهْنِ حَيْثُ وَجَدَهُ خَالِيًا وَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ مُتَرَدِّدًا فِيهِ أَيْ فِي الْحُكْمِ طَالِبًا لَهُ بِأَنْ حَضَرَ فِي ذِهْنِهِ طَرَفَا الْحُكْمِ وَتَحَيَّرَ فِي أَنَّ الْحُكْمَ بَيْنَهُمَا وُقُوعُ النِّسْبَةِ أَوْ لَاوُقُوعُهَا حَسُنَ تَقْوِيَتُهُ أَيْ تَقْوِيَةُ الْحُكْمِ بِمُؤَكِّدٍ لِيُزِيلَ ذٰلِكَ الْمُؤَكِّدُ تَرَدُّدَهُ وَيَتَمَكَّنَ الْحُكْمُ لٰكِنَّ الْمَذْكُورَ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ أَنَّهُ إِنَّمَا يَحْسُنُ التَّأْكِيدُ إِذَا كَانَ لِلْمُخَاطَبِ ظَنٌّ فِي خِلَافِ حُكْمِكَ وَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ مُنْكِرًا لِلْحُكْمِ وَجَبَ تَوْكِيدُهُ أَيْ تَوْكِيدُ الْحُكْمِ بِحَسَبِ الْإِنْكَارِ أَيْ بِقَدْرِهِ قُوَّةً وَضُعْفًا يَعْنِي يَجِبُ زِيَادَةُ التَّأْكِيدِ بِحَسَبِ ازْدِيَادِ الْإِنْكَارِ إِزَالَةً لَهُ

ترجمہ پس مناسب ہے یعنی جب مخبر کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے تو مناسب بات یہ ہے کہ متکلم بقدر ضرورت ترکیب پر اکتفاء کرے لغو سے بچتے ہوئے پس اگر مخاطب حکم اور تردد فی الحکم سے خالی الذہن ہو یعنی وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا عالم نہ ہو اور نہ اس بارے میں متردد ہو کہ آیا نسبت واقع ہے یا نہیں اور اس سے اس کا فساد بھی ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے لہذا تردد کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ حکم اور تردد فی الحکم دونوں الگ الگ ہیں۔ اُستغنی مجہول کا صیغہ ہے مستغنی کر دیا جائے گا مؤکدات حکم سے تاکہ حکم ذہن میں پیوست ہوجائے اسلئے کہ حکم نے ذہن کو خالی پایا ہے اور اگر مخاطب حکم کے اندر متردد ہو حکم کا طالب ہو بایں طور کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں موجود ہوں اور اس بارے میں متحیر ہو کہ ان دونوں کے درمیان حکم وقوع نسبت ہے یا لاوقوع نسبت ہے تو اس کی تقویت یعنی حکم کی تقویت مؤکد کے ساتھ حسن ہے تاکہ یہ مؤکد اس کے تردد کو زائل کردے اور حکم متمکن ہوسکے لیکن دلائل الاعجاز میں مذکور یہ ہے کہ جب کہ مخاطب کے لئے تیرے حکم کے خلاف کا گمان ہو اور اگر مخاطب حکم کا منکر ہو تو بحسب الانکار حکم کی تاکید کا لانا یعنی انکار کی قوت اور ضعف کے بقدر یعنی زیادتی انکار کے مطابق تاکید کی زیادتی واجب ہوگی انکار کو زائل کرنے کے لئے۔

تشریح فینبغی کا فاء تفریع کے لئے ہے یعنی جب مخبر کا مقصد مخاطب کو حکم یا اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہے تو لغو سے بچنے کے لئے کلام اور ترکیب میں اتنی مقدار پر اکتفا کیا جائیگا جس سے یہ مقصد حاصل ہو جائے نہ اس سے زائد ہو اور نہ کم ہو کیونکہ کلام اگر بالکل غیر مفید ہوگا تو لغو محض ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے ناقص ہوگا تو لغو کے حکم میں ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے زائد ہوگا تو لغو پر مشتمل ہوگا بہرحال لغو سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ مخبر اور متکلم اپنے کلام میں قدر ضرورت پر اکتفا کرے اور جب یہ بات ہے تو دیکھنا پڑیگا کہ مخاطب کیسا ہے چنانچہ مخاطب اگر خالی الذہن ہے یعنی نہ اس کے ذہن میں حکم حاصل ہے اور نہ ہی وہ اس حکم میں متردد ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکدات حکم (اِنَّ وغیرہ) سے پاک رکھا جائیگا کیونکہ جب حکم ذہن کو خالی پائے گا تو وہ ذہن میں بغیر کسی تاکید کے پیوست ہو جائے گا اور ذہن میں اتر جائے گا۔ اور جب اس صورت میں حکم بغیر تاکید کے ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس حکم کو مؤکد کرنا اور اس کے لئے تاکید لانا بے فائدہ اور لغو ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حکم اور تردد فی الحکم سے خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو نہ تو وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ لا وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ ہی وہ اس بارے میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے مثلاً مخاطب کو نہ تو اس بات کا علم ہے کہ زید کے لئے قیام ثابت ہے اور نہ اس کا علم ہے کہ اس کے لئے قیام ثابت نہیں ہے اور وہ ثبوت قیام اور عدم ثبوت قیام کے سلسلہ میں متردد ہے بلکہ اس کا ذہن بالکل خالی ہے تو ایسے مخاطب سے بغیر کسی تاکید کے زیدٌ قائمٌ کہا جائے گا۔ وبہذا تبین الخ سے شارح ایک اعتراض کو دور کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا تو تردد فی الحکم سے بھی خالی ہوگا یعنی ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے اور جب حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے تو حکم کو ذکر کرنے کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو اسوقت مستلزم ہوگا جبکہ حکم اور تردد فی الحکم کے درمیان تلازم ثابت ہو حالانکہ ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ شارح کی تحقیق کے مطابق ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دو...... الگ الگ چیزیں ہیں اور جب ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دونوں الگ الگ ہیں تو ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو کیسے مستلزم ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو مستلزم نہیں ہے تو حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کا ذکر کرنا بالکل درست ہے رہی یہ بات کہ ان دونوں کے درمیان منافات کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے حکم کی تفسیر وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کے علم سے کی ہے اور وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کا علم وہی ہے جس کو تصدیق اور اذعان کہا جاتا ہے بس حکم سے مراد تصدیق اور اذعان ہوا اور اذعان اور تردد دو الگ الگ چیزیں ہیں اور ان کے درمیان منافات ہے کیونکہ اذعان کی صورت میں تردد نہیں ہوتا اور تردد کی صورت میں اذعان نہیں ہوتا۔ بہرحال حکم یعنی اذعان اور تصدیق سے خالی ہونا چونکہ تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم نہیں ہے اسلئے مصنف نے حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کیا ہے الحاصل اگر مخاطب کا ذہن حکم اور تردد فی الحکم دونوں سے خالی ہو تو اس کے سامنے جو کلام پیش کیا جائیگا وہ مؤکدات سے مستغنی ہوگا اور اگر مخاطب حکم یعنی وقوعِ نسبت اور لا وقوع نسبت میں متردد ہے اور زبان حال یا زبان قال سے اس کے علم

یعنی تصدیق اور اذعان کا طالب ہے اس طور پر کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ تو حاصل ہو گئے لیکن وہ اس بارے میں متحیر ہے کہ ان دونوں کے درمیان وقوع نسبت کا حکم ہے یا لا وقوع نسبت کا تو ایسی صورت میں مخاطب کے تردد کو زائل کرنے کے لئے اور اس حکم کو اس کے ذہن میں اتارنے کے لئے اس حکم کو کسی حرف تاکید کے ذریعہ مؤکد کرنا واجب تو نہیں ہے البتہ بہتر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں اس کے برخلاف مذکور ہے اسلئے کہ دلائل الاعجاز میں یہ ہے کہ تاکید کا لانا اسوقت مستحسن ہے جبکہ مخاطب کو متکلم اور مخبر کے حکم کے خلاف کا ظن ہو مثلاً متکلم زید کے لئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو عدم ثبوتِ قیام کا ظن ہے یا متکلم زید سے قیام کی نفی کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو ثبوتِ قیام کا ظن ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد کرنا مستحسن ہوگا اور رہا متردد یعنی جس کے نزدیک دونوں جانب برابر ہیں تو اس کے لئے تاکید کا لانا اسی طرح نا جائز ہے جیسا کہ خالی الذہن کے لئے نا جائز ہے اور مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متردد کے لئے تاکید کا لانا جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن ہے۔ بعض لوگوں نے ان دونوں اقوال کو جمع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شیخ عبد القاہر نے دلائل الاعجاز میں جو یہ کہا ہے کہ تاکید کے مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مخاطب کو متکلم کے حکم کے خلاف کا ظن ہو تو یہ اسوقت ہے جبکہ متکلم اپنے کلام کو اِنَّ کے ساتھ مؤکد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اگر اِنَّ کے علاوہ سے کلام کو مؤکد کرنے کا ارادہ ہو تو پھر یہ شرط نہیں ہے بلکہ اس کلام کا مخاطب ہونے کے لئے مخاطب کا متردد ہونا بھی کافی ہے اور یہ ہی مصنف کے کلام کا منشا ہے لہٰذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے لیکن یہ جمع کرنا مردود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا ہے انہم مغرقون اور یہ اِنَّ کے ساتھ مؤکد ہے حالانکہ نوح ؑ کو اپنی قوم کے غرق نہ ہونے کا ظن نہیں تھا بلکہ نوح اس بارے میں متردد تھے۔ مناسب بات یہ ہی ہے کہ شیخ کا کلام اور مصنف کا کلام دونوں الگ الگ ہیں اور اگر مخاطب حکم کا منکر ہے تو ایسی صورت میں بحسب الانکار حکم کو مؤکد کرنا واجب ہوگا جس درجہ کا انکار ہوگا اسی درجہ کی تاکید لائی جائے گی انکار اگر قوی ہوگا تو مؤکدات زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف ہوگا تو مؤکدات کم لائے جائیں گے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت وان کان متردداً فیہ طالباً لہ میں صنعتِ استخدام ہے۔ استخدام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں اس لفظ سے ایک اور اسکی طرف جو ضمیر راجع ہو اس سے دوسرے مراد ہوں یا اس لفظ کی طرف دو ضمیریں راجع ہوں ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہوں اور دوسری سے دوسرے معنی مراد ہوں یہاں یہ ہی صورت ہے کیونکہ فیہ کی ضمیر سے تو حکم (وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت) مراد ہے اور لہٗ کی ضمیر سے وقوع یا لا وقوع کا علم اور اذعان مراد ہے۔ خادم نے اسی صنعت کو سامنے رکھ کر اس عبارت کی تشریح کی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ رُسُلِ عِيْسٰى عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ حِيْنَ اَرْسَلَهُمْ اِلٰى اَهْلِ اِنْطَاكِيَةَ اِذْ كُذِّبُوْا فِي الْمَرَّةِ الْاُوْلٰى اِنَّا اِلَيْكُمْ مُرْسَلُوْنَ مُؤَكَّدًا بِاِنَّ وَاِسْمِيَّةِ الْجُمْلَةِ وَفِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ

مُؤَكَّدًا بِالْقَسَمِ وَإِنَّ وَاللَّامِ وَاسْمِيَّةِ الْجُمْلَةِ لِمُبَالَغَةِ الْمُخَاطَبِيْنَ فِي الْاِنْكَارِ حَيْثُ قَالُوْا مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَيْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ وَقَوْلُهٗ اِذْ كُذِّبُوْا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَنَّ تَكْذِيْبَ الْاِثْنَيْنِ تَكْذِيْبُ الثَّلَاثَةِ وَاِلَّا فَالْمُكَذَّبُ اَوَّلًا اِثْنَانِ

ترجمہ جیساکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ جبکہ حضرت عیسیٰؑ نے ان کو اہل انطاکیہ کیطرف بھیجا جب انکو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا، بیشک ہم تمھاری طرف بھیجے گئے ہیں اِنَّ اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے اور دوسری مرتبہ میں ہمارا رب جانتا ہے بیشک ہم تمھاری طرف بھیجے گئے ہیں قسم، اِنَّ، لام اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے کیونکہ مخاطبین نے انکار میں مبالغہ کیا ہے اسلئے کہ انھوں نے کہا ہے "نہیں ہو تم مگر ہماری طرح انسان، رحمن نے کوئی چیز نہیں اتاری، نہیں ہو تم مگر جھوٹ بولتے ہو۔" اور مصنف کا قول اِذْ كُذِّبُوْا اس بات پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب تین کی تکذیب ہے ورنہ پہلی مرتبہ دو ہی مکذّب تھے۔

تشریح مصنف رح نے قسم اول اور ثانی کی مثالوں کو ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا ہے اور قسم ثالث کی مثال ذکر فرمائی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اہل انطاکیہ کی طرف اولاً یُوحَنّا اور یحییٰ دو آدمیوں کو بھیجا۔ جب انھوں نے ان کے سامنے پیغام حق پیش کیا اور اللہ کی کتاب انجیل ان کے سامنے پیش کی تو اہل انطاکیہ نے ان کی تکذیب کی اور ان کی بات کا انکار کیا پس ان کے انکار کو رد کرتے ہوئے قاصدوں نے اِنَّ اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کرکے کہا انا الیکم مرسلون۔ پھر ان دونوں بزرگوں کی تقویت کے لئے دوسری مرتبہ شمعون کو بھی ان کے ساتھ بھیجا اس مرتبہ اہل انطاکیہ نے اور شدت سے انکار کیا چنانچہ اہل انطاکیہ نے کہا تمھاری حیثیت کیا ہے تم بھی ہماری طرح انسان ہو۔ رحمن نے کوئی چیز نہیں اتاری، تم تو جھوٹ ہی بولتے ہو۔ پس اس مرتبہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں نے قسم، اِنَّ، لام اور جملہ اسمیہ چار تاکیدات کے ساتھ مؤکد کرکے "ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون" کہا۔ ربنا یعلم لفظاً تو قسم نہیں ہے لیکن حکماً قسم ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے ہم اپنے رب کے علم کی قسم کھاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس جگہ انکار تو تین ہیں (۱) ما انتم الا بشر مثلنا (۲) ما انزل الرحمن من شیٔ (۳) ان انتم الا تکذبون۔ لیکن جو کلام ان کے سامنے پیش کیا گیا ہے اس میں تاکیدات چار ہیں۔ حالانکہ تاکید بقدر انکار ہوتی ہے پس مناسب یہ تھا کہ جب انکار تین ہیں تو تاکید بھی تین ہوتیں۔ جواب۔ تاکید کا قوت اور ضعف میں بقدر انکار ہونا ضروری ہے عدد میں بقدر انکار ہونا ضروری نہیں۔ پس یہ انکارات ثلثہ جو اہل انطاکیہ کیطرف سے واقع ہیں قوت میں تاکیدات اربعہ کے برابر ہیں۔ اور یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہاں انکار بھی چار ہیں تین تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے

اور انتم اور ان انتم دونوں حصر انکار رابع کے مرتبہ میں ہے۔ وقولہ اذ کذبوا بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب پہلی مرتبہ قاصد دو تھے تو مصنف نے ان دو کے لئے کذبوا بصیغۂ جمع کیوں ذکر کیا ہے کذبا تثنیہ کا صیغہ کیوں ذکر نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری مرتبہ شمعون یعنی تیسرے قاصد نے اہل انطاکیہ کے سامنے وہی چیز پیش کی جو اس سے پہلے دو قاصد پیش کر چکے تھے، پس اہل انطاکیہ کا ان دو کی تکذیب کرنا تیسرے کی بھی تکذیب کرنا ہے اور جب ایسا ہے تو گویا انھوں نے پہلی مرتبہ بھی تین کی تکذیب کی ہے اور جب تین کی تکذیب کی ہے تو مصنف کا کذبوا جمع کا صیغہ ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ مصنف کا قول کذبوا بصیغہ جمع اس پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب کرنا درحقیقت تین کی تکذیب کرنا ہے۔

وَيُسَمَّى الضَّرْبُ الْاَوَّلُ اِبْتِدَائِيًّا وَ الثَّانِيْ طَلَبِيًّا وَ الثَّالِثُ اِنْكَارِيًّا وَيُسَمَّى اِخْرَاجُ الْكَلَامِ عَلَيْهَا اَيْ عَلَى الْوُجُوْهِ الْمَذْكُوْرَةِ وَهِيَ الْخُلُوُّ عَنِ التَّاكِيْدِ فِي الْاَوَّلِ وَالتَّقْوِيَةُ بِمُؤَكِّدٍ اِسْتِحْسَانًا فِي الثَّانِيْ وَوُجُوْبُ التَّاكِيْدِ بِحَسْبِ الْاِنْكَارِ فِي الثَّالِثِ اِخْرَاجًا عَلٰى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ وَهُوَ اَخَصُّ مُطْلَقًا مِنْ مُقْتَضَى الْحَالِ لِاَنَّ مَعْنَاهُ مُقْتَضٰى ظَاهِرِ الْحَالِ فَكُلُّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مُقْتَضَى الْحَالِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كَمَا فِيْ صُوْرَةِ اِخْرَاجِ الْكَلَامِ عَلٰى خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ عَلٰى مُقْتَضَى الْحَالِ وَلَا يَكُوْنُ عَلٰى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ

ترجمہ اور قسم اول کا نام ابتدائی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا طلبی اور ثالث کا انکاری۔ اور نام رکھا جاتا ہے کلام کو وجوہ مذکورہ پر استعمال کرنے کا اور وہ اول میں تاکید سے خالی ہونا ہے اور ثانی میں استحساناً موکد کیساتھ تقویت دینا ہے اور ثالث میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا ہے مقتضی ظاہر پر استعمال کرتے ہوئے اور مقتضی ظاہر مقتضی حال سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں مقتضی ظاہر حال پس ہر مقتضی ظاہر مقتضی حال ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ خلاف مقتضی ظاہر کلام کرنے کی صورت میں ہے اسلئے کہ یہ مقتضی حال پر ہوگا اور مقتضی ظاہر پر نہیں ہوگا۔

تشریح مصنف رح نے سابق میں کلام کے تین طریقے بیان کئے ہیں (۱) مخاطب کے خالی الذہن ہونے کی صورت میں بغیر تاکید کے کلام کرنا (۲) مخاطب کے متردد اور طالب حکم ہونے کی صورت میں تاکید کا مستحسن اور بہتر ہونا (۳) مخاطب کے منکر حکم ہونے کی صورت میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا۔ مصنف کہتے ہیں کہ انمیں سے پہلے طریقہ پر کلام کرنیکا نام ابتدائی ہے یعنی کلام ابتدائی ہے اور دوسرے طریقہ پر کلام کرنے کا نام کلام طلبی ہے اور تیسرے طریقے پر کلام کرنیکا کلام انکاری ہے اول کا نام ابتدائی اسلئے ہے کہ اس کلام سے پہلے مخاطب کیطرف سے نہ تو طلب پائی گئی اور نہ ہی انکار پایا گیا بلکہ بغیر ان باتوں کے مخاطب کے سامنے ابتداءً کلام پیش کیا گیا ہے۔ اور ثانی کا نام طلبی اس لئے ہے کہ مخاطب اس صورت میں طالب حکم ہوتا ہے۔ اور

ثالث کا نام انکاری اس لئے ہے کہ اس صورت میں مخاطب منکرِ حکم ہوتا ہے۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تین طریقوں پر کلام کرنے کو مقتضیٰ ظاہر پر کلام کرنا کہا جاتا ہے یعنی مذکورہ تین طریقوں میں سے اگر کسی طریقہ پر کلام کیا گیا تو وہ کلام مقتضیٰ ظاہر کے مطابق ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مقتضیٰ ظاہر اور مقتضیٰ حال کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی مقتضیٰ ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضیٰ حال عام مطلق ہے۔ اس طور پر کہ حال تو وہ امر ہے جو کلام کو کسی بھی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو وہ امر داعی خواہ واقع میں ثابت ہو خواہ اس کا ثبوت واقع میں نہ ہو بلکہ متکلم کے نزدیک ہو اور ظاہر حال وہ امر ہے جو کلام کو کسی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو اس شرط کے ساتھ کہ وہ امر داعی واقع میں ثابت ہو۔ حاصل یہ کہ حال کے تحت دو فرد ہیں (۱) ظاہر (۲) خفی۔ پس ظاہر تو وہ ہے جو نفس الامر اور واقع میں ثابت ہو اور خفی وہ ہے جو متکلم کے نزدیک ثابت ہو واقع میں ثابت نہ ہو۔ اور جب حال کے تحت دو فرد ہیں تو حال عام ہوگا اور ظاہر یعنی ظاہر حال خاص ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ مقتضیٰ ظاہر، مقتضیٰ حال سے خاص ہے کیونکہ مقتضیٰ ظاہر کے معنی ہیں مقتضیٰ ظاہر حال یعنی وہ مقتضیٰ حال جو ظاہر ہے خفی نہیں ہے الحاصل مقتضیٰ ظاہر خاص ہے اور مقتضیٰ حال عام ہے لہذا ہر مقتضیٰ ظاہر مقتضیٰ حال ہوگا لیکن ہر مقتضیٰ حال کا مقتضیٰ ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی کلام مقتضیٰ ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق تو ہوگا لیکن مقتضیٰ ظاہر کے مطابق نہیں ہوگا اور جب ایسا ہوگا تو مقتضیٰ حال کا مقتضیٰ ظاہر کے بغیر پایا جانا ثابت ہو جائے گا۔

وَكَثِيْرًا مَّا يُخْرَجُ الْكَلَامُ عَلٰى خِلَافِهٖ اَىْ خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فَيُجْعَلُ غَيْرُ السَّائِلِ كَالسَّائِلِ إِذَا قُدِّمَ إِلَيْهِ اَىْ إِلٰى غَيْرِ السَّائِلِ مَا يَلُوْحُ اَىْ مَا يُشِيْرُ لَهٗ اَىْ لِغَيْرِ السَّائِلِ بِالْخَبَرِ فَيَسْتَشْرِفُ غَيْرُ السَّائِلِ لَهٗ اَىْ لِلْخَبَرِ يَعْنِىْ يَنْظُرُ اِلَيْهِ يُقَالُ اِسْتَشْرَفَ الشَّىْءَ اِذَا رَفَعَ رَأْسَهٗ يَنْظُرُ اِلَيْهِ وَيَبْسُطُ كَفَّهٗ فَوْقَ الْحَاجِبِ كَالْمُسْتَظِلِّ مِنَ الشَّمْسِ اِسْتِشْرَافَ الطَّالِبِ الْمُتَرَدِّدِ نَحْوُ وَلَا تُخَاطِبْنِىْ فِى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اَىْ لَا تَدْعُنِىْ يَا نُوْحُ فِىْ شَانِ قَوْمِكَ وَاسْتِدْفَاعِ الْعَذَابِ عَنْهُمْ بِشَفَاعَتِكَ فَهٰذَا الْكَلَامُ يَلُوْحُ بِالْخَبَرِ تَلْوِيْحًا وَيُشْعِرُ بِاَنَّهٗ قَدْ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْعَذَابُ فَصَارَ الْمَقَامُ مَقَامَ اَنْ يَتَرَدَّدَ الْمُخَاطَبُ فِىْ اَنَّهُمْ هَلْ صَارُوْا مَحْكُوْمًا عَلَيْهِمْ بِالْاِغْرَاقِ اَمْ لَا فَقِيْلَ اِنَّهُمْ مُغْرَقُوْنَ مُؤَكَّدًا اَىْ هُمْ مَحْكُوْمًا عَلَيْهِمْ بِالْاِغْرَاقِ۔

ترجمہ اور بسا اوقات کلام خلافِ مقتضیٰ ظاہر لایا جاتا ہے چنانچہ غیر سائل کو سائل کے مانند قرار دیدیا جاتا ہے جبکہ غیر سائل کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل کے لئے جنسِ خبر کی طرف مشیر ہو پس غیر سائل خبر کا انتظار کرنے لگے یعنی اسکو دیکھنے لگے استشرف الشئ اس وقت بولا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر

اسکو دیکھے اور بھوؤں پر اپنا ہاتھ پھیلادے جیسا کہ آفتاب کی شعاعوں سے سایہ حاصل کرنے والا طالب متردد کے انتظار کی طرح۔ جیسے آپ مجھ سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں یعنی اے نوح آپ اپنی قوم کے بارے میں اور ان سے عذاب دور کرنے کے بارے میں اپنی سفارش کے ساتھ مجھ کو نہ پکاریں پس یہ کلام خبر کی طرف قدرے اشارہ کر رہا ہے اور یہ بتلا رہا ہے کہ ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے پس یہ مقام مخاطب کے لئے اس بارے میں محل تردد ہوگیا کہ کیا ان لوگوں پر غرق ہونے کا حکم ہوگیا یا نہیں پس کہا گیا انہم مغرقون تاکید کے ساتھ یعنی ان پر غرق کرنیکا حکم کر دیا گیا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ کلام کبھی مقتضیٰ ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مثلاً ایک شخص غیر سائل اور خالی الذہن ہے اور اس کا غیر سائل اور خالی الذہن ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن اس کو کسی نکتے کی وجہ سے سائل یعنی متردد فی الحکم اور طالب حکم کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا کیونکہ مخاطب کا متردد اور طالب ہونا اسی کا مقتضی ہے۔ پس یہ کلام مؤکد مقتضی حال کے تو مطابق ہوگا۔ اسلئے کہ تاکید حال یعنی اس سوال کا مقتضی ہے جس کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے لیکن مقتضی ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ظاھر درحقیقت غیر سوال ہے اور جب ظاہر غیر سوال ہے تو ظاہر یعنی غیر سوال کا تقاضہ یہ ہے کہ کلام غیر مؤکد لایا جائے مگر چونکہ غیر سوال کو سوال کے مرتبہ میں اتار کر کلام مؤکد لایا گیا ہے اسلئے یہ کلام مؤکد مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اگرچہ مقتضی حال کے مطابق ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ اگر غیر سائل اور غیر متردد مخاطب کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا۔ جو کسی خبر کی طرف اشارہ کرتا ہو اور پھر وہ غیر سائل اس خبر کا اسطرح انتظار کرنے لگا ہو گویا اس کا طالب ہے تو اب اس غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ سائل اور متردد کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی کلام مؤکد مثلاً باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کرکے کہا ولا تخاطبنی فی الذین ظلموا ظالموں کے بارے میں آپ مجھ سے بات نہ کرنا یہاں مطلق بات کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ان سے عذاب دور کرنے کے لئے سفارش نہ کرنا یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ نوح کی قوم پر کوئی عذاب آنے والا ہے اور پھر فرمایا واصنع الفلک باعیننا ہماری نگرانی میں کشتی بناؤ۔ یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ وہ عذاب پانی میں ڈبونے کی صورت میں واقع ہوگا۔ ان دونوں باتوں کو سنکر حضرت نوح کے دل میں یہ تردد ہوا کہ کیا میری قوم کو غرق کرنے کا حکم کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس حضرت نوح ع جو غیر سائل تھے ان کو سائل اور متردد کے مرتبہ میں اتار کر باری تعالےٰ نے ان کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے انہم مغرقون بے شک ان کو غرق کر دینا مقدر کر دیا گیا ہے۔

(**فوائد**) شارح نے استشراف کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استشراف کے معنی صرف دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے تین باتیں ضروری ہیں (۱) سر اٹھانا (۲) دیکھنا (۳) بھوؤں پر ہاتھ رکھنا۔ یعنی استشراف کے معنی ہیں سر اٹھا کر بھوؤں پر ہتھیلی پھیلا کر اسطرح دیکھنا جیسے آفتاب کی شعاعوں سے بچتے ہوئے دیکھتا ہے۔

وَيُجْعَلُ غَيْرُ الْمُنْكِرِ كَالْمُنْكِرِ إِذَا لَاحَ أَيْ ظَهَرَ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى غَيْرِ الْمُنْكِرِ شَيْءٌ مِنْ أَمَارَاتِ الْإِنْكَارِ نَحْوُ قَوْلِ حَجْلِ بْنِ نَضْلَةَ **شعر** جَاءَ شَقِيقٌ إِسْمُ رَجُلٍ عَارِضًا رُمْحَهُ ؛ أَيْ وَاضِعًا عَلَى الْعَرْضِ فَهُوَ لَا يُنْكِرُ أَنَّ فِي بَنِي عَمِّهِ رِمَاحًا لٰكِنْ مَجِيْئُهُ وَاضِعًا لِلرُّمْحِ عَلَى الْعَرْضِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ وَتَهَيُّؤٍ أَمَارَةٌ أَنَّهُ يَعْتَقِدُ أَنْ لَا رُمْحَ فِيْهِمْ بَلْ كُلُّهُمْ عُزْلٌ لَا سِلَاحَ مَعَهُمْ فَنُزِّلَ مَنْزِلَةَ الْمُنْكِرِ وَخُوْطِبَ خِطَابَ الْتِفَاتٍ بِقَوْلِهِ إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيْهِمْ رِمَاحٌ ؛ مُؤَكَّدًا بِإِنَّ وَفِي الْبَيْتِ عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْإِمَامُ الْمَرْزُوْقِيُّ تَهَكُّمٌ وَاسْتِهْزَاءٌ كَأَنَّهُ يَرْمِيْهِ بِأَنَّهُ مِنَ الضُّعْفِ وَالْجُبْنِ بِحَيْثُ لَوْ عَلِمَ أَنَّ فِيْهِمْ رِمَاحًا لَمَا الْتَفَتَ لِفْتَ الْكِفَاحِ وَلَمْ تَقْوَ يَدُهُ عَلَى حَمْلِ الرِّمَاحِ عَلَى طَرِيْقَةِ قَوْلِهِ شعر فَقُلْتُ لِمُحْرِزٍ لَمَّا الْتَقَيْنَا ؛ تَنَكَّبْ وَلَا يَقْطُرْكَ الزِّحَامُ ؛ يَرْمِيْهِ بِأَنَّهُ لَمْ يُبَاشِرِ الشَّدَائِدَ وَلَمْ يَدْفَعْ إِلَى مَضَائِقِ الْمَجَامِعِ كَأَنَّهُ يُخَافُ عَلَيْهِ أَنْ يُدَاسَ بِالْقَوَائِمِ كَمَا يُخَافُ عَلَى الصِّبْيَانِ وَالنِّسَاءِ لِقِلَّةِ غَنَائِهِ وَضُعْفِ بِنَائِهِ۔

ترجمہ اور غیر منکر کو منکر کے مانند کر دیا جاتا ہے جب اس پر یعنی غیر منکر پر انکار کی کچھ علامات ظاہر ہوں جیسے حجل بن نضلہ کا قول شعر شقیق آیا، ایک آدمی کا نام ہے اپنا نیزہ عرضاً رکھے ہوئے یعنی عرض پر رکھے ہوئے پس وہ اس بات کا منکر نہیں ہے کہ اس کے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں لیکن اس کا نیزے کو جانب عرض میں رکھ کر بلا التفات اور بلا تیاری کے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ ان کے پاس نیزے نہیں ہیں بلکہ سب نہتے ہیں ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں اسلئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس سے بطریق التفات خطاب کیا گیا۔ بیشک تیرے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں اِنَّ کے ساتھ مؤکد ہے اور شعر میں امام مرزوقی کے ایماء کے مطابق مذاق اور ٹھٹھا ہے گویا شاعر اس کو طعن کر رہا ہے کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اگر اسے معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس نیزے ہیں تو لڑائی کیطرف التفات نہ کرے اور اس کا ہاتھ نیزے اٹھانے پر بھی قادر نہ ہو شاعر کے قول کے طریقہ پر میں نے بوقت مڈبھیڑ محرز سے کہا: ہٹ جا بھیڑ تجھے کچل نہ دے شاعر اس کو طعن کر رہا ہے کہ اس نے سختیاں نہیں جھیلیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا۔ گویا اس پر یہ خوف ہے کہ پیروں سے روندا نہ جائے جیسا کہ بچوں اور عورتوں پر نازک اندامی اور کمزوری کی وجہ سے خوف کیا جاتا ہے۔

تشریح مصنف نے گذشتہ عبارت میں مقتضیٰ ظاہر کے خلاف کی وہ صورت بیان فرمائی ہے جہاں تاکید کا لانا مستحسن ہے واجب نہیں ہے اور اب وہ صورت بیان فرما رہے ہیں جہاں تاکید کا لانا واجب ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص حقیقۃً غیر منکر ہو لیکن اس پر کچھ علاماتِ انکار ظاہر ہوں تو اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا

جائے گا اور اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائیگا جیسا کہ منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے. ملاحظہ فرمائیے اس شخص کا حقیقۃً غیر منکر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر موکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب علامات انکار کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اسکو منکر کے درجہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے کلام موکد کا پیش کرنا واجب ہوگیا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ یہ کلام موکد مقتضی ظاہر کے خلاف ہے اس کی مثال حجل بن نضلہ کا یہ شعر ہے ؎ جاء شقیق عارضا رمحہ ÷ ان بنی عمک فیھم رماح شقیق ایک آدمی کا نام ہے. عرضا نیزہ رکھنا یہ ہے کہ دشمن کی جانب نیزے کی نوک نہ ہو بلکہ اس کا عرض دشمن کی جانب ہو اور یہ اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ صاحب نیزہ دشمن سے بے خوف ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ دشمن کے پاس ہتھیار نہیں ہیں. پس شقیق اپنے چچازاد بھائیوں کے پاس ہتھیار اور نیزے ہونے کا حقیقۃً منکر نہیں ہے بلکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار اور نیزے ہیں لیکن اس کا اس ہیئت پر آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے چچازاد بھائیوں کو نہتے اور خالی ہاتھ سمجھتا ہے اور وہ ان کے پاس ہتھیار ہونے کا منکر ہے لہذا اس علامت انکار کی وجہ سے شقیق غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے بطریق التفات ان بنی عمک کلام مؤکد پیش کیا گیا بے شک تیرے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں دیکھئے شقیق کے حقیقۃً غیر منکر ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جاتا لیکن اس کی طرف سے چونکہ علامت انکار ظاہر ہوگئی ہے اسلئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر اسکے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا. صاحب مختصر علامہ تفتازانی رہ فرماتے ہیں کہ شاعر نے اس شعر میں شقیق کا مذاق اڑایا ہے اس طور پر کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اس نے اپنے چچازاد بھائیوں کی طرف اس لئے رخ کر لیا ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں ورنہ اگر اس کو یہ معلوم ہوجاتا کہ ان کے پاس بھی ہتھیار ہیں تو یہ ادھر کا رخ نہ کرتا اور اسکو نیزہ اٹھانے کی ہمت نہ ہوتی. اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابوثمامہ براء بن عازب انصاری نے بنوضبہ کے ایک شخص محرز کا مذاق اڑایا ہے چنانچہ ابوثمامہ نے کہا کہ میں نے جنگ کے وقت محرز سے کہا ایک طرف ہٹ جا تجھ کو ازدحام کچل نہ ڈالے گویا شاعر نے یوں کہا جناب آپ آزمودہ کار نہیں ہیں سرد گرم کو برداشت کئے ہوئے نہیں ہیں آپ مصائب جنگ دیکھے ہوئے نہیں ہیں اس لئے آپ گھر تشریف لے جائیں ورنہ ہمیں ڈر ہے کہ بچوں اور عورتوں کی طرح آپ کو بھی روند نہ دیا جائے.

؎ نہ خنجر اٹھیگا نہ تلوار تم سے ÷ یہ بازو میرے آزمائے ہوئے ہیں

وَيُجْعَلُ الْمُنْكِرُ كَغَيْرِ الْمُنْكِرِ اِذَا كَانَ مَعَهٗ اَيْ مَعَ الْمُنْكِرِ مَا اِنْ تَأَمَّلَهٗ اَيْ شَيْءٌ مِنَ الدَّلَائِلِ وَالشَّوَاهِدِ اِنْ تَأَمَّلَ الْمُنْكِرُ ذٰلِكَ الشَّيْءَ اِرْتَدَعَ عَنْ اِنْكَارِهٖ وَمَعْنٰى كَوْنِهٖ مَعَهٗ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْمًا لَهٗ مُشَاهَدًا عِنْدَهٗ كَمَا تَقُوْلُ لِمُنْكِرِ الْاِسْلَامِ اَلْاِسْلَامُ حَقٌّ مِنْ غَيْرِ تَاكِيْدٍ لِاَنَّ مَعَ ذٰلِكَ الْمُنْكِرِ دَلَائِلُ دَالَّةٌ عَلٰى حَقِّيَّةِ الْاِسْلَامِ وَقِيْلَ مَعْنٰى كَوْنِهٖ مَعَهٗ

اَنْ تَكُوْنَ مَوْجُوْدًا فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ مُجَرَّدَ وُجُوْدِهٖ لَا يَكْفِيْ فِي الْاِرْتِدَاعِ مَا لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا عِنْدَهٗ وَقِيْلَ مَعْنٰى مَا اِنْ تَاَمَّلَهٗ شَيْءٌ مِنَ الْعَقْلِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْمُنَاسِبَ حِيْنَئِذٍ اَنْ يُقَالَ مَا اِنْ تَاَمَّلَ بِهٖ لِاَنَّهٗ لَا يَتَاَمَّلُ الْعَقْلَ بَلْ يَتَاَمَّلُ بِهٖ

ترجمہ اور منکر کو غیر منکر کے مانند کر دیا جاتا ہے جبکہ اس منکر کے پاس کچھ ایسے دلائل وشواہد ہوں کہ اگر وہ منکر ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے اور منکر کے پاس دلیل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ دلیل اسکو معلوم ہو اور اس کے پاس مشاہد ہو جیسا کہ تو منکر اسلام سے کہے الاسلام حق بغیر تاکید کے اسلئے کہ اس منکر کے پاس ایسی دلیل ہے جو اسلام کی حقانیت پر دلالت کرنے والی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے پاس دلیل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ دلیل نفس الامر میں موجود ہو اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ دلیل کا محض نفس الامر میں موجود ہونا باز رہنے کے لئے کافی نہیں ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس حاصل نہ ہو اور کہا گیا ہے کہ ما ان تاملہ کے معنی ہیں: شیء من العقل (یعنی اگر اس کے پاس عقل ہو جسمیں وہ غور کرے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اس وقت یہ کہنا مناسب ہے ما ان تامل بہ کیونکہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جیسا کہ غیر منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی منکر کے انکار کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے سامنے مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب اسکو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے مقتضیٰ ظاہر کے خلاف کلام غیر مؤکد پیش کیا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں کب اتارا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب منکر کے پاس ایسے دلائل اور شواہد موجود ہوں کہ اگر منکر ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے لہذا جب دلائل وشواہد میں غور کرنے سے منکر کا انکار زائل ہو جائے گا تو وہ منکر غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔ اذا کان معہ ما میں ما سے مراد دلائل وشواہد ہیں اور معہ کی ضمیر منکر کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس دلائل وشواہد ہوں کہ وہ اگر ان میں غور کرلے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل وشواہد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور وہ شواہد اسکو مشاہد ہوں مثلاً آپ منکر اسلام سے الاسلام حق بغیر تاکید کہیں کیونکہ منکر اسلام کو اعجاز قرآن وغیرہ ایسے دلائل معلوم ہیں جو اسلام کے حق ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دلائل اسکو معلوم ہوں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اگرچہ اسکو معلوم نہ ہوں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اگر دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اور منکر کو معلوم اور مشاہد نہ ہو تو وہ اسکو انکار سے باز رکھنے میں کافی نہیں ہونگے اسلئے کہ دلائل وشواہد کا موجود ہونا انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان میں غور وفکر کرنے کے بعد منکر انکار سے باز آسکتا ہے

اور غور وفکر اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ اسکو دلائل وشواہد معلوم ہوں الحاصل منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب ان کا نفس الامر میں موجود ہونا نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ما ان تاملہ میں ما سے مراد دلائل وشواہد نہیں ہیں بلکہ ما سے مراد عقل ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس عقل ہو کہ اگر وہ عقل میں غور کرلے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ قول بھی محل نظر ہے کیونکہ اگر ما سے مراد عقل ہوتی تو مصنف ما ان تاملہ نہ کہتا بلکہ ما ان تامل بہ کہتا اسلئے کہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

نَحْوُ لَا رَيْبَ فِيهِ ظَاهِرُ هٰذَا الْكَلَامِ اَنَّهُ مِثَالٌ لِجَعْلِ مُنْكِرِ الْحُكْمِ كَغَيْرِهِ وَتَرْكِ التَّاكِيْدِ لِذٰلِكَ وَبَيَانُهُ اَنَّ مَعْنٰى لَا رَيْبَ فِيهِ لَيْسَ الْقُرْاٰنُ بِمَظَنَّةٍ لِلرَّيْبِ وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُرْتَابَ فِيهِ وَهٰذَا الْحُكْمُ مِمَّا يُنْكِرُهُ كَثِيْرٌ مِنَ الْمُخَاطَبِيْنَ لٰكِنْ نُزِّلَ اِنْكَارُهُمْ مَنْزِلَةَ عَدَمِهِ لِمَا مَعَهُمْ مِنَ الدَّلَائِلِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّهُ لَيْسَ مِمَّا يَنْبَغِيْ اَنْ يُرْتَابَ فِيهِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُقَالَ اِنَّهُ نَظِيْرٌ لِتَنْزِيْلِ وُجُوْدِ الشَّيْءِ مَنْزِلَةَ عَدَمِهِ بِنَاءً عَلٰى وُجُوْدِ مَا يُزِيْلُهُ فَاِنَّهُ نُزِّلَ رَيْبُ الْمُرْتَابِيْنَ مَنْزِلَةَ عَدَمِهِ تَعْوِيْلًا عَلٰى مَا يُزِيْلُهُ حَتّٰى نُفِيَ الرَّيْبُ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِغْرَاقِ كَمَا نُزِّلَ الْاِنْكَارُ مَنْزِلَةَ عَدَمِهِ لِذٰلِكَ حَتّٰى صَحَّ تَرْكُ التَّاكِيْدِ

ترجمہ جیسے لاریب فیہ اس کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ منکر حکم کو غیر منکر حکم قرار دینے کی مثال ہے اور اسی وجہ سے تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ لاریب فیہ کے معنی ہیں کہ قرآن محل شک نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شک کرنا مناسب ہے اور یہ حکم ان چیزوں میں سے ہے جس کا بہت سے مخاطبین انکار کرتے ہیں لیکن ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اسلئے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن ایسی چیز نہیں ہے جس میں شک کرنا مناسب ہو۔ اور بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ وجود شی کو عدم شی کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس دلیل کے وجود پر بناء کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کر دے کیونکہ شک کرنے والوں کے شک کو عدم شک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اس دلیل پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کر دے حتی کہ بطریق استغراق ریب کی نفی کر دی گئی جیسا کہ انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اسی کی وجہ سے حتی کہ ترک تاکید صحیح ہوگیا۔

تشریح سابق میں کہا گیا تھا کہ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے۔ اس عبارت میں اسی کی مثال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ لاریب فیہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال ہے نظیر نہیں ہے۔ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ

مثال ممثل لہ کے افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر ممثل لہ کے افراد میں سے نہیں ہوتی اور وجہ ظہور یہ ہے کہ مصنف نے پہلے ایک قاعدہ بیان کیا ـ یعنی منکر کو غیر منکر کے مانند قرار دینا اور پھر لفظ نحو کے ذریعہ اس کو ذکر کیا اور اس انداز سے ۔ اور لفظ نحو سے مثال ہی بیان کی جاتی ہے نظیر بیان نہیں کی جاتی ۔ اور اسی منکر حکم کو غیر منکر کے مانند قرار دینے کی وجہ سے تاکید کو ترک کیا گیا ہے ورنہ تو مقتضی ظاہر یہ تھا کہ تاکید کے ساتھ انہ لاریب فیہ کہا جاتا شارح کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل اور توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قرآن محل ریب اور شک نہیں ہے اور اس میں کسی طرح کا شک وشبہ کرنا مناسب نہیں ہے ۔ لیکن یہ حکم یعنی قرآن کا محل ریب نہ ہونا ایسا ہے جس کا انکار کرنے والے بہت سے لوگ ہیں مگر باری تعالیٰ نے ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اور ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر ان کو غیر موکد کلام سے مخاطب کیا اور کہا لاریب فیہ ۔ قرآن محل ریب نہیں ہے اور ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اس لئے اتارا ہے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو قرآن کے محل ریب نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں مثلاً قرآن کا معجز ہونا اور قرآن کا اس شخص کی طرف سے پیش کیا جانا جس کی صداقت معجزات کے ذریعے ثابت اور مسلم ہے پس یہ لوگ اگر ان دلائل میں غور کر لیتے تو اپنے انکار سے باز آجاتے اور قرآن کے کلام الٰہی ہونے کا اعتراف کر لیتے ۔ بہرحال ان دلائل کی وجہ سے منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اتار کر ان کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا ہے جیسا کہ غیر منکرین کے سامنے پیش کیا جاتا ہے چنانچہ بغیر تاکید کے لاریب فیہ کہا گیا ۔ والاحسن سے شارح کہتے ہیں کہ لاریب فیہ کو ' وجود شئ ' کو عدم شئ کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا زیادہ بہتر ہے ۔ یعنی زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ لاریب فیہ کو مثال قرار نہ دیا جائے بلکہ نظیر قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لاریب فیہ وجود شئ کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس بنا پر کہ اس شے کے وجود کو زائل کرنے والی دلیل موجود ہے ۔ اس لئے کہ یہاں ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں ان دلائل پر اعتماد کر کے اتار لیا گیا ہے جو دلائل اس ریب کو زائل کرنے والے ہیں چنانچہ بطریق استغراق ریب کی نفی کر دی گئی اور کہا گیا لاریب فیہ قرآن میں کوئی ریب اور شک نہیں ہے جیسا کہ اسی اعتماد کی وجہ سے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے ۔ حاصل یہ ہے کہ مثال قرار دینے کی صورت میں نفس ریب کی نفی نہیں ہوگی بلکہ قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور نظیر قرار دینے کی صورت میں کسی کو مخاطب قرار دئے بغیر بطریق استغراق نفس ریب کی نفی ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لاریب فیہ (یعنی ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا) کو وجود شئ کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ شئ کی نظیر شے کے افراد سے خارج ہوتی ہے حالانکہ ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا وجود شئ کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کے افراد میں سے ہے پس بہتر بات یہ تھی کہ اسکو تنزیل انکار منزلۃ عدمہ کی نظیر قرار دیا جاتا کیونکہ ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل انکار منزلۃ عدمہ کے افراد میں سے نہیں ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت میں کچھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے انہ نظیر لتنزیل الانکار منزلۃ عدمہ لاجل تنزیل وجود الشئ منزلۃ عدمہ ۔ لاریب فیہ یعنی ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل وجود شئ منزلۃ عدمہ کی وجہ سے تنزیل انکار منزلۃ عدمہ کی نظیر ہے اور اسکو نظیر قرار دینا احسن اسلئے ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی کو مخاطب بنائے سرے سے ریب کی نفی کی گئی ہے یعنی قرآن میں ریب اور شک

نام کی کوئی چیز موجود ہی نہیں ہے لہذا قرآن میں شک کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اور مثال قرار دینے کی صورت میں منکرین کو مد نظر رکھتے ہوئے قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ قرآن محل ریب نہیں ہے اور اس میں شک کرنا مناسب نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز محل ریب نہ ہو اور اس میں شک کرنا مناسب نہ ہو مگر اس کے باوجود لوگوں نے اس میں شک کیا ہو۔ بہر حال نظیر قرار دینے کی صورت میں چونکہ نفی میں مبالغہ ہے اسلئے نظیر قرار دینا اولیٰ اور بہتر ہوگا۔

وَهٰكَذَا اَیْ مِثْلُ اِعْتِبَارَاتِ الْاِثْبَاتِ اِعْتِبَارَاتُ النَّفْیِ مِنَ التَّجْرِیْدِ عَنِ الْمُؤَكِّدَاتِ فِی الْاِبْتِدَائِیْ وَتَقْوِیَتِهٖ بِمُؤَكِّدٍ اِسْتِحْسَانًا فِی الطَّلَبِیْ وَوُجُوْبِ التَّاكِیْدِ بِحَسَبِ الْاِنْكَارِ فِی الْاِنْكَارِیْ تَقُوْلُ لِخَالِی الذِّهْنِ مَا زَیْدٌ قَائِمًا اَوْ لَیْسَ زَیْدٌ قَائِمًا وَلِلطَّالِبِ مَا زَیْدٌ بِقَائِمٍ وَلِلْمُنْكِرِ وَاللّٰهِ مَا زَیْدٌ بِقَائِمٍ وَعَلٰی هٰذَا الْقِیَاسُ۔

ترجمہ اور ایسے ہی یعنی اعتبارات اثبات ہی کے مثل اعتبارات نفی ہیں یعنی کلام ابتدائی میں مؤکدات سے خالی ہونا اور کلام طلبی میں استحسانا کسی مؤکد کے ساتھ اسکو تقویت دینا اور کلام انکاری میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا۔ تو خالی الذہن آدمی سے کہیگا مازید قائما، یا لیس زید قائماً اور طالب سے کہیگا مازید بقائم اور منکر سے کہیگا واللہ مازید بقائم اور اسی پر قیاس کر۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ جو اعتبارات اسناد فی الاثبات کے ہیں وہی اعتبارات اسناد فی النفی کے ہیں یعنی کلام ابتدائی کو مؤکدات سے خالی کیا جائے گا چنانچہ خالی الذہن مخاطب سے کہا جائیگا مازید قائماً یا لیس زید قائماً۔ اور کلام طلبی کو استحساناً موکد لایا جائے گا چنانچہ طالب متردد سے کہا جائے گا مازید بقائم اور کلام انکاری کو وجوباً مؤکد کیا جائے گا چنانچہ منکر سے کہا جائے گا واللہ مازید بقائم

ثُمَّ الْاِسْنَادُ مُطْلَقًا سَوَاءٌ كَانَ اِنْشَائِیًّا اَوْ اِخْبَارِیًّا مِنْهُ حَقِیْقَةٌ عَقْلِیَّةٌ وَلَمْ یَقُلْ اِمَّا حَقِیْقَةٌ وَاِمَّا مَجَازٌ لِاَنَّ بَعْضَ الْاِسْنَادِ عِنْدَهٗ لَیْسَ بِحَقِیْقَةٍ وَلَا مَجَازٍ كَقَوْلِنَا الْحَیَوَانُ جِسْمٌ وَالْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ وَجَعَلَ الْحَقِیْقَةَ وَالْمَجَازَ صِفَةَ الْاِسْنَادِ دُوْنَ الْكَلَامِ لِاَنَّ اِتِّصَافَ الْكَلَامِ بِهِمَا اِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ الْاِسْنَادِ وَاَوْرَدَهُمَا فِیْ عِلْمِ الْمَعَانِیْ لِاَنَّهُمَا مِنْ اَحْوَالِ اللَّفْظِ فَیَدْخُلَانِ فِیْ عِلْمِ الْمَعَانِیْ

ترجمہ پھر اسناد مطلقاً خواہ انشائی ہو یا خبری بعض اس میں سے حقیقت عقلیہ ہے اور مصنف نے اما حقیقۃ واما مجاز نہیں کہا کیونکہ مصنف کے نزدیک بعض اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے جیسے

ہمارا قول الحیوان جسم و الانسان حیوان اور مصنف نے حقیقت و مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی اسلئے کہ دونوں کے ساتھ کلام کا متصف ہونا باعتبار اسناد کے ہے اور ان دونوں کو علم معانی میں لائے کیونکہ یہ دونوں لفظ کے احوال سے ہیں لہذا یہ دونوں علم معانی میں داخل ہونگے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ اسناد انشائی ہو یا خبری ہو اسکی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت عقلیہ (۲) مجاز عقلی. شارح نے سوار کان انشائیا او اخباریا کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مطلق اسناد کی تقسیم کرنا مقصود ہے خاص طور پر اسناد خبری کی تقسیم کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ اسناد خبری کی بحث سے وہم ہوتا ہے. شارح کے انشائیا او اخباریا کہنے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی اسناد تام کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ دونوں اسناد تام کی قسمیں ہیں کیونکہ انشاء اور اخبار دونوں اسناد تام کے وصف ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز دونوں اسناد تام کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں اسناد ناقص میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے مصدر کی اسناد فاعل کی طرف اسناد ناقص ہے اور اس میں حقیقت و مجاز دونوں پائے جاتے ہیں مثلاً اعجبنی ضربُ زیدٍ زید کے مارنے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا. اور اعجبنی انباتُ اللہِ البقل اللہ کے سبزی اگانے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا. ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کیطرف ہے اور دونوں میں اسناد حقیقت ہے اور جریُ النہرِ نہر کا جاری ہونا اور اعجبنی انباتُ الربیعِ البقلَ مجھ کو فصل ربیع کے سبزی اگانے نے تعجب میں ڈالدیا. ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کی طرف ہے اور دونوں میں اسناد مجاز ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ انشائی اور اخباری سے شارح کی مراد وہ اسناد ہے جو جملہ انشائیہ اور جملہ خبریہ میں ہو خواہ وہ اسناد تام ہو خواہ ناقص ہو اور جب یہ بات ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا. شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ان دونوں قسموں کو منہ حقیقۃ عقلیۃ اور منہ مجاز عقلی کہکر ذکر کیا ہے اور کلمہ حصر کے ساتھ اما حقیقۃ واما مجاز کہکر ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ مصنف اس تعبیر سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ میرے نزدیک اسناد ان دونوں قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اسناد کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے مثلاً الحیوان جسم اور الانسان حیوان میں اور ہر اس مثال میں جہاں مسند نہ فعل ہو اور نہ معنی فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے. بہر حال عدم حصر کیطرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے یہ تعبیر اختیار کی ہے اگرچہ سکاکی کے نزدیک اسناد انھیں دو قسموں میں منحصر ہے چنانچہ سکاکی نے کہا ہے کہ الحقیقۃ ہی اسناد الشیٔ الی ما ہولہ عند المتکلم فی الظاہر والمجاز اسناد الشیٔ الی غیر ما ہولہ عند المتکلم فی الظاہر بتأول. شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی حالانکہ سکاکی نے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ واقع میں اسناد ہی متصف ہوتا ہے اور رہا کلام تو وہ اسناد کے واسطہ سے ان دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس چونکہ واقع میں حقیقت اور مجاز کے ساتھ اسناد متصف ہوتی ہے نہ کہ کلام اسلئے فاضل مصنف نے ان دونوں کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی. یہ خیال رہے کہ یہاں صفت سے صفت معنوی مراد ہے صفت نحوی مراد نہیں ہے جیسے

خبر مبتدا کے لئے معنیٰ صفت ہوتی ہے لیکن ترکیب نحوی کے اعتبار سے صفت نہیں ہوتی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفِ کتاب نے حقیقت اور مجاز کو علم معانی میں ذکر کیا ہے اور علم بیان میں ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ دونوں اسناد کے واسطہ سے لفظ کے احوال میں سے ہیں اور لفظ کے احوال سے علم معانی میں بحث کی جاتی ہے نہ کہ علم بیان میں اسلئے یہ دونوں علم معانی میں داخل ہوں گے نہ کہ علم بیان میں۔

وَهِيَ اَيِ الْحَقِيْقَةُ الْعَقْلِيَّةُ اِسْنَادُ الْفِعْلِ اَوْمَعْنَاهُ كَالْمَصْدَرِ وَاسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَالصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ وَاسْمِ التَّفْضِيْلِ وَالظَّرْفِ اِلٰى مَا اَيْ اِلٰى شَيْءٍ هُوَ اَيِ الْفِعْلُ اَوْمَعْنَاهُ لَهٗ اَيْ لِذٰلِكَ الشَّيْءِ كَالْفَاعِلِ فِيْمَا بُنِيَ لَهٗ نَحْوُ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا اَوِ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ فِيْمَا بُنِيَ لَهٗ نَحْوُ ضُرِبَ عَمْرٌو فَاِنَّ الضَّارِبِيَّةَ لِزَيْدٍ وَالْمَضْرُوْبِيَّةَ لِعَمْرٍو عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ لَهٗ وَبِهٰذَا اُدْخِلَ فِيْهِ مَا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ دُوْنَ الْوَاقِعِ فِي الظَّاهِرِ وَهُوَ اَيْضًا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ لَهٗ وَبِهٖ يَدْخُلُ فِيْهِ مَا لَا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ وَالْمَعْنٰى اِسْنَادُ الْفِعْلِ اَوْمَعْنَاهُ اِلٰى مَا يَكُوْنُ هُوَ لَهٗ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِيْمَا يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ حَالِهٖ وَذٰلِكَ بِاَنْ لَا يُنْصَبَ قَرِيْنَةٌ دَالَّةٌ عَلٰى اَنَّهٗ غَيْرُ مَا هُوَ لَهٗ فِيْ اِعْتِقَادِهٖ وَمَعْنٰى كَوْنِهٖ لَهٗ اَنَّ مَعْنَاهُ قَائِمٌ بِهٖ وَوَصْفٌ لَهٗ وَحَقُّهٗ اَنْ يُسْنَدَ اِلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ مَخْلُوْقًا لِلّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِغَيْرِهٖ وَسَوَاءٌ كَانَ صَادِرًا عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ كَضَرَبَ اَوْ لَا كَمَرِضَ وَمَاتَ

ترجمہ اور وہ یعنی حقیقتِ عقلیہ فعل یا معنی فعل جیسے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، ظرف کی نسبت کرنا ہے اس چیز کی طرف کہ وہ یعنی فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے یعنی اس شے کے لئے ہے جیسے فاعل فعل معروف میں مثلاً ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًا یا مفعول فعل مجہول میں مثلاً ضُرِبَ عَمْرٌو، اسلئے کہ ضاربیت زید کے لئے ہے اور مضروبیت عمرو کے لئے ہے متکلم کے نزدیک متعلق ہے لَہٗ کے اور اس سے داخل ہوگیا اس میں وہ جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے ظاہر میں اور یہ بھی اس کے قول لہ کے متعلق ہے اور اس سے اس میں داخل ہوجائے گا وہ جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور معنی ہیں فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا اس چیز کی طرف کہ وہ فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے متکلم کے نزدیک اس میں جو اس کے ظاہر حال سے سمجھا جاتا ہے اور یہ بایں طور کہ ایسا قرینہ قائم نہ کیا جائے جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ما ہو لہ ہے اور اسکے لئے اس کے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے معنی اس کے ساتھ قائم ہوں اور اس کا وصف ہوں اور اس کا حق یہ ہو کہ اسکو اس کی طرف منسوب

کیا جائے برابر ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق ہو یا غیر اللہ کی مخلوق ہو اور برابر ہے کہ وہ فعل غیر اللہ سے اس کے اختیار سے صادر ہوا ہو جیسے ضَرَبَ یا بغیر اختیار کے جیسے مَرِضَ اور مَاتَ۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رہ نے حقیقت عقلیہ کی تعریف اور اس کے فوائد قیود ذکر کیے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی اس چیز کی طرف نسبت کی جائے جس چیز کے لیے فعل یا معنی فعل ثابت ہو۔ متکلم کے نزدیک متکلم کے ظاہر حال میں، عبارت میں فعل سے مراد فعل اصطلاحی ہے اور معنی فعل سے مراد معنے تضمنی یعنی حدث ہے مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل اور ظرف ہے اور اس چیز سے مراد وہ ہے جس کے لیے فعل یا معنی فعل ثابت ہوگا۔ مبنی للفاعل (معروف) میں فاعل کے لیے فعل ہوتا ہے جیسے ضرب زید عمرًا اور مبنی للمفعول (مجہول) میں مفعول کے لیے فعل ہوتا ہے جیسے ضُرِبَ عَمْرٌو۔ پس مثال اول میں فاعل کی طرف اور مثال ثانی میں مفعول کی طرف اسناد حقیقت ہے۔ اسلئے کہ ضاربیت زید کے لیے اور مضروبیت عمرو کے لیے ثابت ہے اور اسناد بھی انہیں کی طرف کی گئی ہے لہٰذا یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عند المتکلم مصنف کے قول لَہٗ کے متعلق ہے لَہٗ سے لفظ لَہٗ مراد نہیں ہے بلکہ اس کا عامل جو محذوف ہے وہ مراد ہے یعنی استقر۔ اور حاصل یہ ہے کہ عند المتکلم اس فعل سے متعلق ہے جو لَہٗ میں عامل ہے اور جس سے لَہٗ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لیے متکلم کے اعتقاد میں وہ فعل یا معنی فعل ثابت ہو فی الظاہر بھی اسی لَہٗ یعنی اس کے عامل کے ساتھ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لیے وہ فعل یا معنی فعل متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو اور متکلم کے ظاہر حال سے یہ بات مفہوم ہوتی ہو کہ اس نے فعل یا معنی فعل کو ما ھو لہ کی طرف منسوب کیا ہے یعنی متکلم اپنے کلام میں ایسا کوئی قرینہ قائم نہ کرے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ اس کے اعتقاد میں غیر ما ھو لہ ہے۔ معنی کونہ لہ سے شارح کہتے ہیں کہ اس چیز کے لیے فعل یا معنی فعل کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کے معنی اس چیز کے ساتھ قائم ہوں اور اس کے لیے وصف ہوں اور اس چیز کے ساتھ قائم ہونے اور اس کے لیے وصف ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہو بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کو اس چیز کی طرف منسوب کیا جائے، فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یا نہ رکھتا ہو۔ اور فعل یا معنی فعل کے معنی اللہ کے پیدا کردہ ہوں جیسے جُنَّ زید زید مجنون ہوگیا یا بطریق کسب غیر اللہ کے پیدا کردہ ہوں اور وہ معنی جو غیر اللہ کے پیدا کردہ ہیں خواہ اس کے اختیار سے صادر ہوئے ہوں جیسے ضرب خواہ بغیر اختیار کے صادر ہوئے ہوں جیسے مرض اور مات۔ شارح کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور موت غیر اللہ سے بغیر اس کے اختیار کے صادر ہوئے ہیں حالانکہ یہ دونوں غیر اللہ سے صادر ہی نہیں ہوئے ہیں بہتر یہ تھا کہ شارح مثال میں تحرک الرتعش بیش کرتے مرتعش نے حرکت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول اولاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی غیر اللہ سے اس کے اختیار سے صادر نہ ہوئے ہوں اور یہ بات دو صورتوں

میں صادق آتی ہے (۱) وہ معنی اس سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوئے ہوں جیسے حرکتِ مرتعش (۲) اس سے بالکل صادر ہی نہ ہوئے ہوں جیسے مرض اور موت۔ حقیقت عقلیہ کی تعریف کے فوائد قیود کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول ما ہولہ سے بحسب الواقع ما ہولہ کیطرف ذہن منتقل ہوتا ہے یعنی فعل یا معنی فعل جس چیز کی طرف منسوب ہو وہ فعل یا معنی فعل واقع میں بھی اسی چیز کے لئے ثابت ہو۔ پس مصنف کا یہ قول اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی اس فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا واقع میں بھی ثابت ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو اور اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو فقط واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی وہ فعل یا معنی فعل واقع میں تو ثابت ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو۔ البتہ یہ قول نہ تو اسکو شامل ہوگا جو اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو اور نہ اسکو شامل ہوگا جو دونوں کے مطابق نہ ہو۔ لیکن جب عند المتکلم کا لفظ زیادہ کردیا گیا تو حقیقت عقلیہ کی تعریف میں وہ صورت بھی داخل ہوجائے گی جس میں فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔ البتہ اس قید کے ذریعہ تعریف سے وہ نکل جائے گا جو فقط واقع کے مطابق ہو اگرچہ یہ پہلے داخل تھا مگر جب فی الظاہر کا لفظ زیادہ کیا گیا تو تعریف میں وہ بھی داخل ہوجائے گا جو واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور وہ بھی داخل ہوجائے گا جو دونوں کے مطابق نہ ہو پس حقیقت عقلیہ کی یہ تعریف چار قسموں کو شامل ہوگی (۱) واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو (۲) دونوں کے مطابق نہ ہو (۳) واقع کے مطابق ہو نہ کہ اعتقاد کے (۴) اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے۔

فَاَقْسَامُ الْحَقِيْقَةِ الْعَقْلِيَّةِ عَلٰى مَا يَشْمَلُهُ التَّعْرِيْفُ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ مَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ وَالْاِعْتِقَادَ جَمِيْعًا كَقَوْلِ الْمُؤْمِنِ اَنْبَتَ اللّٰهُ الْبَقْلَ وَالثَّانِيْ مَا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ فَقَطْ نَحْوُ قَوْلِ الْجَاهِلِ اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ وَالثَّالِثُ مَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ فَقَطْ كَقَوْلِ الْمُعْتَزِلِيِّ لِمَنْ لَا يَعْرِفُ حَالَهُ وَهُوَ يُخْفِيْهَا مِنْهُ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْاَفْعَالَ كُلَّهَا وَهٰذَا الْمِثَالُ مَتْرُوْكٌ فِي الْمَتْنِ وَالرَّابِعُ مَا لَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ وَلَا الْاِعْتِقَادَ جَمِيْعًا نَحْوُ قَوْلِكَ جَاءَ زَيْدٌ وَاَنْتَ اَيْ اَلْحَالُ اَنَّكَ خَاصَّةً تَعْلَمُ اَنَّهُ لَمْ يَجِئْ دُوْنَ الْمُخَاطَبِ اِذْ لَوْ عَلِمَهُ الْمُخَاطَبُ اَيْضًا لَمَا تَعَيَّنَ كَوْنُهُ حَقِيْقَةً لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ الْمُتَكَلِّمُ قَدْ جَعَلَ عِلْمَ السَّامِعِ بِاَنَّهُ لَمْ يَجِئْ قَرِيْنَةً عَلٰى اَنَّهُ لَمْ يُرِدْ ظَاهِرَهُ فَلَا يَكُوْنُ الْاِسْنَادُ اِلٰى مَا هُوَ لَهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي الظَّاهِرِ

ترجمہ پس حقیقت عقلیہ کے اقسام اس بنا پر جسکو تعریف شامل ہے چار ہیں۔ اول وہ جو واقع اور اعتقاد

دونوں کے مطابق ہو جیسے مومن کا قول انبت اللہ البقل دوم وہ جو فقط اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل سوم وہ جو فقط واقع کے مطابق ہو جیسے معتزلی کا قول اس شخص سے جو اس کا حال نہ جانتا ہو اور وہ اس سے اپنا حال چھپاتا ہو" خلق اللہ تعالیٰ الافعال کلہا" اور یہ مثال متن میں متروک ہے۔ اور چہارم وہ جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تیرا قول جاء زید درآنحالیکہ تو خاص طور پر جانتا ہے کہ وہ نہیں آیا نہ کہ مخاطب اسلئے کہ اگر اس کا نہ آنا مخاطب بھی جان لیتا تو اس کا حقیقت ہونا متعین نہ ہوتا اسلئے کہ جائز ہے کہ متکلم نے سامع کے اس بات کے علم کو کہ وہ نہیں آیا اس بات پر قرینہ بنا دیا ہو کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے پس نہیں ہوگی اسناد ما ہو لہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف

تشریح شارح نے کہا ہے کہ حقیقت عقلیہ کی تعریف چار قسموں کو شامل ہے جیسا کہ اوپر خادم نے بھی ذکر کیا ہے پہلی قسم تو یہ ہے کہ واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی جس چیز کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے واقع میں بھی ثابت ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو جیسے مومن کا قول انبت اللہ البقل کہ انباتِ بقل واقع میں بھی اللہ کے لئے ثابت ہے اور مومن کے اعتقاد میں بھی اللہ ہی کے لئے ثابت ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو یعنی متکلم کے اعتقاد میں تو وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے ثابت ہو لیکن واقع میں ثابت نہ ہو جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل کہ انباتِ بقل واقع میں تو اللہ کے لئے ثابت ہے لیکن کافر کے اعتقاد میں فصل ربیع کے لئے ثابت ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ واقع کے مطابق ہو لیکن متکلم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل واقع میں تو ما ہو لہ کے لئے ثابت ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو جیسے معتزلی اس شخص کو جو معتزلی کے عقیدے اور حال سے واقف نہیں ہے مخاطب کر کے کہتا ہے خلق اللہ تعالیٰ الافعال کلہا۔ اللہ تعالیٰ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں۔ اور معتزلی اس مخاطب سے اپنا عقیدہ چھپانا بھی چاہتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس مثال میں خلق افعال کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور خلق افعال واقع میں بھی اللہ کے لئے ثابت ہے لیکن متکلم یعنی معتزلی کے اعتقاد میں ثابت نہیں ہے کیونکہ معتزلہ افعالِ اختیاریہ کا خالق بندے کو مانتے ہیں اللہ کو نہیں مانتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ مثال متن میں مذکور نہیں ہے اور مذکور نہ ہونے کی وجہ اس کا قلتِ وجود ہے لہذا اس کے عدم ذکر سے یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ حقیقت عقلیہ کی صرف تین قسمیں ہیں چوتھی قسم یہ ہے کہ نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ اعتقاد کے مطابق ہو یعنی فعل یا معنی فعل نہ تو واقع میں ما ہو لہ کے لئے ثابت ہو اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو جیسے ایک شخص نے کسی کو مخاطب بنا کر کہا جاء زید اور خاص طور پر متکلم کو یہ بات معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس یہ اسناد بھی حقیقت ہے حالانکہ آنا نہ تو واقع میں زید کے لئے ثابت ہے اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہے۔ صرف اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے مخاطب کو اس کا آنا یا نہ آنا معلوم نہیں ہے کیونکہ اگر مخاطب کو بھی اس کا نہ آنا معلوم ہوتا تو پھر اس مثال کا

حقیقتِ عقلیہ ہونا متعین نہ ہوتا۔ اسلئے کہ اس صورت میں یہ کہا جا سکتا تھا کہ متکلم نے مخاطب کے اس بات کے علم کو کہ زید نہیں آیا اسپر قرینہ بنا لیا ہے کہ متکلم نے اس مثال سے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے یعنی زید کی طرف اسناد کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ زید کے علاوہ کسی اور کی طرف اسناد کا ارادہ کیا ہے اور جب ایسا ہوگا تو یہ اسناد ما ہولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف نہیں ہوگی اور جب ما ہولہ کی طرف اسناد نہیں ہوگی تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ نہیں ہوگی بلکہ مجاز عقلی ہوگی۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْاِسْنَادِ مَجَازٌ عَقْلِیٌّ وَیُسَمّٰی مَجَازًا حُکْمِیًّا وَ مَجَازًا فِی الْاِثْبَاتِ وَاِسْنَادًا مَجَازِیًّا وَهُوَ اِسْنَادُهٗ اَیْ اِسْنَادُ الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ اِلٰی مُلَابِسٍ لَهٗ اَیْ لِلْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ غَیْرِ مَا هُوَ لَهٗ اَیْ غَیْرِ الْمُلَابِسِ الَّذِیْ ذٰلِكَ الْفِعْلُ اَوْ مَعْنَاهُ مَبْنِیٌّ لَهٗ یَعْنِیْ غَیْرَ الْفَاعِلِ فِی الْمَبْنِیِّ لِلْفَاعِلِ وَغَیْرَ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ فِی الْمَبْنِیِّ لِلْمَفْعُوْلِ سَوَاءٌ کَانَ ذٰلِكَ الْغَیْرُ غَیْرًا فِی الْوَاقِعِ اَوْ عِنْدَ الْمُتَکَلِّمِ فِی الظَّاهِرِ وَبِهٰذَا اَسْقَطَ مَا قِیْلَ اِنَّهٗ اِنْ اَرَادَ غَیْرَ مَا هُوَ لَهٗ عِنْدَ الْمُتَکَلِّمِ فِی الظَّاهِرِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰی قَوْلِهٖ بِتَاَوُّلٍ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَاِنْ اَرَادَ غَیْرَ مَا هُوَ لَهٗ فِی الْوَاقِعِ خَرَجَ عَنْهُ مِثْلُ قَوْلِ الْجَاهِلِ اَنْبَتَ اللّٰهُ الْبَقْلَ مَجَازًا عَقْلِیًّا بِاِعْتِبَارِ الْاِسْنَادِ اِلَی السَّبَبِ بِتَاَوُّلٍ مُتَعَلِّقٌ بِاِسْنَادِهٖ وَمَعْنَی التَّاَوُّلِ اَنْ تَطْلُبَ مَا یَؤُلُ اِلَیْهِ مِنَ الْحَقِیْقَةِ اَوِ الْمَوْضِعِ الَّذِیْ یَؤُلُ اِلَیْهِ مِنَ الْعَقْلِ وَحَاصِلُهٗ اَنْ تُنْصَبَ قَرِیْنَةٌ صَارِفَةٌ عَنْ اَنْ یَکُوْنَ الْاِسْنَادُ اِلٰی مَا هُوَ لَهٗ

ترجمہ اور بعض اس میں سے یعنی اسناد میں سے مجاز عقلی ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا مجاز حکمی اور مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی اور وہ اس کا اسناد کرنا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کا اسناد کرنا ہے اس کے یعنی فعل یا معنی فعل کے ملابس کی طرف ... درآنحالیکہ وہ ملابس غیر ما ہولہ ہو یعنی غیر ہو اس ملابس کا جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل مبنی ہو یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول ہو برابر ہے کہ وہ غیر واقع میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ہو۔ اور اس تعمیم سے ساقط ہوگیا وہ جو کہا گیا ہے کہ اگر ارادہ کیا غیر ما ہولہ عند المتکلم فی الظاہر کا تو اس کے قول بتاول کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ ظاہر ہے اور اگر ارادہ کیا ہے غیر ما ہولہ فی الواقع کا تو اس سے کافر کے قول انبت اللہ البقل کی طرح باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائیگا بتاول باسنادہ کے متعلق ہے اور تاول کے معنی یہ ہیں کہ تو اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف مجاز لوٹے یعنی حقیقت یا طلب کرے اس کا وہ موضع جس کی طرف مجاز لوٹے اس حال میں کہ وہ طلب عقل سے شروع ہو

اور حاصل یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات سے پھیرنے والا ہو کہ اسناد ما ہو لہ کیطرف ہو۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے اسناد کی دوسری قسم یعنی مجاز عقلی کو بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مجاز عقلی کا ایک نام مجاز حکمی ہے اور ایک نام مجاز فی الاثبات ہے اور ایک نام اسناد مجازی ہے۔ مجاز عقلی میں دو جز ہیں ایک مجاز دوم عقلی۔ مجاز تو اسلئے نام رکھا گیا کہ مجاز ماخوذ ہے جاز المکان سے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنے اصلی مکان سے تجاوز کر جائے پس مجاز عقلی میں اسناد چونکہ اپنے اصلی مکان یعنی ما ہو لہ سے دوسرے مکان یعنی غیر ما ہو لہ کیطرف متجاوز ہو جاتی ہے اس لئے اس کا نام مجاز رکھا گیا اور چونکہ اسناد ایک امر معقول ہے جس کا ادراک عقل کے ذریعہ کیا جاتا ہے اسلئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے ما ہو لہ کے غیر ما ہو لہ کیطرف نسبت کی جائے امر معقول میں تصرف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرف امر معقول میں ہے اسلئے اس کا نام عقلی رکھدیا گیا اس کے برخلاف مجاز لغوی کہ وہ امر منقول میں تصرف کرنے کا نام ہے اور امر منقول یہ ہے کہ مثلاً کسی لفظ کے بارے میں یوں کہا جائے کہ یہ اس معنی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور مجاز حکمی اس لئے نام رکھا گیا کہ یہ حکم عقل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور مجاز اگرچہ اثبات اور نفی دونوں میں جاری ہوتا ہے لیکن نام میں اثبات کو اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اثبات نفی کے مقابلہ میں اشرف ہے یا اثبات نفی کے مقابلہ میں اصل ہے اور اثبات اصل اسلئے ہے کہ مجاز فی النفی مجاز فی الاثبات کی فرع ہے یعنی نفی میں مجاز اسی وقت جاری ہوگا جبکہ اس کے اثبات میں بھی مجاز جاری ہو۔ اور نفی کے اندر مجاز کی مثال باری تعالیٰ کا قول فما ربحت تجارتہم ہے کہ تجارت کی طرح ربح کی اسناد غیر ما ہو لہ کی طرف اسناد ہے۔ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ مجاز فی الاثبات میں اثبات سے مراد انتساب اور اتصاف ہے اور انتساب و اتصاف ایجاب و نفی دونوں کو شامل ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں انتساب اور اتصاف ہوتا ہے اس صورت میں قید اثبات پر کوئی اعتراض ہی واقع نہ ہوگا اور اسناد مجازی اسلئے نام رکھا گیا ہے کہ یہ اسناد مجاز کی طرف منسوب ہے۔ بہرحال مجاز عقلی کہتے ہیں فعل یا معنی فعل کی تاؤیل اور قرینہ کے ساتھ اس کے ایسے ملابس کی طرف اسناد کرنا جو غیر ما ہو لہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل کی ایسی چیز کی طرف نسبت کرنا کہ اس چیز اور اس فعل یا معنی فعل کے درمیان ملابست، ارتباط اور تعلق ہو اور یہ ملابس اس ملابس کا غیر ہو جس کے لئے فعل یا معنی فعل مبنی ہے یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل مسند الیہ ہو اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول مسند الیہ ہو کیونکہ اگر مبنی للفاعل میں فاعل مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا اور مبنی للمفعول میں مفعول مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا تو وہ اسناد حقیقی ہوگی نہ کہ مجازی۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ غیر خواہ واقع میں ما ہو لہ کا غیر ہو خواہ متکلم کے اعتقاد میں ما ہو لہ کا غیر ہو جو اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے شارح اس تعمیم کے ذریعہ ان چاروں قسموں کو مجاز عقلی میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو حقیقت عقلیہ کے ذیل میں گذر چکی ہیں۔ اور حقیقت عقلیہ کی جو مثالیں ہیں وہ بعینہ مخاطب کے حال کے اعتبار سے مجاز عقلی کی اقسام کی مثالیں بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ اس کی مثال جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو مؤمن کا قول انبت اللہ البقل ہے بشرطیکہ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہو جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم انبات کی نسبت ربیع کی طرف کرتا ہے اور متکلم کو مخاطب کا

یہ اعتقاد معلوم بھی ہو۔ پس اس مثال میں اثبات کی نسبت اللہ کی طرف واقع کے مطابق بھی ہے اور اعتقادِ متکلم کے مطابق بھی مگر متکلم کا مخاطب کے اعتقاد کو جاننا اس بات کا قرینہ ہے جو اسناد کو اس کے ظاہر سے پھیرنے والا ہے یعنی متکلم کا یہ علم اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اسناد ما ہو لہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ہو لہ کی طرف ہے اور اسی کا نام مجاز عقلی ہے اسی طرح دوسری مثالوں میں غور کیا جا سکتا ہے۔

وبہذا سقط ما قیل سے شارح کہتے ہیں کہ سوآء کے ذریعہ تعمیم سے ایک اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں جو غیر ما ہو لہ ہے اس سے غیر فی الواقع مراد ہے یا غیر عند المتکلم فی الظاہر مراد ہے اگر اس سے غیر عند المتکلم فی الظاہر مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملابس جسکی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ متکلم کے اعتقاد میں اس کا غیر ہے جس کے لئے فعل واقع میں ثابت ہے تو اس صورت میں مصنف کو تاوّل کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ تاوّل سے مراد قرینہ ہے۔ غیر ما ہو لہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف اسناد اسی وقت ہوتی ہے جبکہ وہاں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ غیر ما ہو لہ عند المتکلم فی الظاہر ہے۔ بہرحال جب یہ بات ہے تو تاوّل کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر اس سے غیر ما ہو لہ فی الواقع مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملابس جس کی طرف فعل کی اسناد کیگئی ہے وہ واقع میں اس کا غیر ہے جس کے لئے فعل ثابت ہے تو اس صورت میں کافر کا قول انبت اللہ البقل باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائے گا حالانکہ کافر کا یہ قول مجاز عقلی ہے اور مجاز عقلی اس لئے ہے کہ کافر کا عقیدہ یہ ہے کہ انبات درحقیقت تو ربیع کے لئے ثابت ہے اور ربیع فاعل حقیقی ہے اور رہا اللہ تو وہ اس کا سبب ہے اور سبب کی طرف اسناد بلاشبہ مجاز عقلی ہے اور غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں یہ قول مجاز عقلی ہونے سے اس لئے خارج ہو جائے گا کہ انبات جس کے لئے واقع میں ثابت ہے اللہ واقع اور نفس الامر میں اس کا غیر نہیں ہے بلکہ وہ اللہ ہی ہے جس کے لئے واقع میں انبات ثابت ہے پس شارح کی اس تعمیم سے کہ غیر ما ہو لہ میں جو غیر ہے وہ عام ہے واقع میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ہو مذکورہ اعتراض دفع ہو جائے گا کیونکہ غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں اگرچہ تاوّل کی قید کی ضرورت نہیں ہے لیکن غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اس قید کا ہونا بہت ضروری ہے۔ اسی طرح غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اگرچہ کافر کا مذکورہ قول مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جاتا ہے لیکن غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں خارج نہیں ہوگا۔ الحاصل اس تعمیم کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ بتاوّل شارح کہتے ہیں کہ بتاوّل جار مجرور اسناد سے متعلق ہے اور تاوّل باب تفعل سے ہے اٰل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع کرنا اور تاوّل کے معنی ہیں کسی چیز کو طلب کرنا یا اس کی طرف التفات کرنا اور یہاں تاوّل سے مراد یہ ہے کہ اس حقیقت کو طلب کیا جائے جس کی طرف مجاز لوٹے گا یعنی مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا نام تاوّل ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے جبکہ مجاز کے لئے حقیقت موجود ہو مثلاً انبت الربیع البقل میں اسناد مجازی ہے اور اسمیں تاوّل یہ ہے کہ اسکی حقیقت یعنی اسناد ما ہو لہ کو طلب کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ انبت الربیع البقل کی حقیقت ہے انبت اللہ البقل فی الربیع دوسرے معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ تاوّل اس موضوع کو طلب کرنیکا نام ہے جسکی طرف من جہت العقل یہ اسناد مجازی لوٹتی ہے مگر یہ معنی اسوقت متحقق ہوں گے

جبکہ اس اسناد مجازی کے لئے حقیقت موجود نہ ہوں مثلاً اقدمنی بلدک لحق لی علیک مجھ کو تیرے شہر میں میرا وہ حق لیکر آیا جو تجھ پر واجب ہے۔ اس مثال میں حق لی علیک اقدام کا فاعل مجازی ہے کیونکہ یہ حق شہر میں آنے کا سبب ہے اور اس مثال کی اصل یہ ہے قدمت بلدک لحق لی علیک میں تیرے شہر میں آیا اپنے اس حق کی وجہ سے جو تجھ پر واجب ہے اور حق لی علیک ایسا فاعل مجازی ہے جس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے اور حقیقت اس لئے نہیں ہے کہ اقدام کا کوئی فاعل حقیقی نہیں ہے البتہ اس کے لئے من جہت العقل ایک محل اور موضع ہے یعنی قدوم لحق جس کی طرف مجاز لوٹ سکتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ تاؤل نام ہے مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا حقیقت خواہ واقع میں موجود ہو خواہ واقع میں موجود نہ ہو بلکہ اس کو فرض کر لیا گیا ہو۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تاؤل کا حاصل یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایسا قرینہ قائم کرے جس سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اسناد ما ہو لہ کیطرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ہو لہ کی طرف ہے۔

وَلَهٗ اَیْ لِلْفِعْلِ وَهٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی تَفْصِیْلِ وَتَحْقِیْقِ لِلتَّعْرِیْفَیْنِ مُلَابَسَاتٌ شَتّٰی اَیْ مُخْتَلِفَةٌ جَمْعُ شَتِیْتٍ کَمَرِیْضٍ وَمَرْضٰی یُلَابِسُ الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُوْلَ بِهٖ وَالْمَصْدَرَ وَالزَّمَانَ وَالْمَکَانَ وَالسَّبَبَ وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لِلْمَفْعُوْلِ مَعَهٗ وَالْحَالِ وَنَحْوِهِمَا لِاَنَّ الْفِعْلَ لَا یُسْنَدُ اِلَیْهِمَا فَاِسْنَادُهٗ اِلَی الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ اِذَا کَانَ مَبْنِیًّا لَهٗ اَیْ لِلْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ یَعْنِیْ اِنَّ اِسْنَادَهٗ اِلَی الْفَاعِلِ اِذَا کَانَ مَبْنِیًّا لَهٗ اَوْ اِلَی الْمَفْعُوْلِ بِهٖ اِذَا کَانَ مَبْنِیًّا لَهٗ حَقِیْقَةٌ کَمَا مَرَّ مِنَ الْاَمْثِلَةِ وَاِسْنَادُهٗ اِلٰی غَیْرِهِمَا اَیْ غَیْرِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ بِهٖ یَعْنِیْ غَیْرَ الْفَاعِلِ فِی الْمَبْنِیِّ لِلْفَاعِلِ وَغَیْرَ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ فِی الْمَبْنِیِّ لِلْمَفْعُوْلِ لِلْمُلَابَسَةِ یَعْنِیْ لِاَجْلِ اَنَّ ذٰلِكَ الْغَیْرَ یُشَابِهُ مَا هُوَ لَهٗ فِیْ مُلَابَسَةِ الْفِعْلِ مَجَازٌ

ترجمہ اور اس کے لئے یعنی فعل کے لئے اور یہ حقیقت و مجاز کی تعریفوں کی تحقیق اور تفصیل کی طرف اشارہ ہے مختلف متعلقات ہیں شتّٰی بمعنی مختلفہ شتیت کی جمع ہے جیسے مریض اور مرضیٰ۔ فعل ملابس ہوتا ہے فاعل۔ مفعول بہ۔ مصدر۔ زمان۔ مکان اور سبب کو اور مفعول معہ اور حال وغیرہ سے تعرض نہیں کیا اسلئے کہ فعل انکی طرف مسند نہیں ہوتا ہے پس فعل کی اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول بہ ہو یعنی فعل کی اسناد فاعل کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للمفعول بہ ہو حقیقت ہے جیسا کہ مثالیں گذر چکی ہیں اور فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف یعنی فاعل اور مفعول بہ کے علاوہ کیطرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول بہ میں غیر مفعول بہ کی طرف ملابست کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر تعلق فعل میں ما ہو لہ کے مشابہ ہے مجاز ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ فعل کے بہت سے متعلقات ہیں چنانچہ فعل، فاعل کا بھی ملابس اور متعلق ہوتا ہے اور مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب کا بھی۔ پس فعل کے معروف ہونے کی صورت میں اگر اس کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی یا مجہول ہونے کی صورت میں مفعول بہ کی طرف اسناد کی گئی تو اس اسناد اور نسبت کا نام حقیقت عقلیہ ہوگا اور اگر کسی ملابست اور مشابہت کی وجہ سے فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف کی گئی ہے یعنی فعل معروف کی اسناد غیر فاعل کی طرف کی گئی یا فعل مجہول کی اسناد غیر مفعول بہ کی طرف کی گئی تو اس کا نام مجاز عقلی ہوگا شارح نے لِلفعل کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ لَہٗ کی ضمیر کا مرجع فعل ہے لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ ملابسات ومتعلَقات جسطرح فعل کے ہوتے ہیں اسی طرح معنی فعل کے بھی ہوتے ہیں لہذا مصنف پر لازم تھا کہ وہ لہما کہہ کر دونوں کی طرف ضمیر راجع کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے فعل کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ذکر پر اکتفا کیا ہے ورنہ مراد دونوں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح نے اس عبارت کے ذریعہ حقیقت ومجاز کی تعیین اور تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے شتیٰ، شتیت کی جمع ہے جیسے مرضیٰ مریض کی جمع ہے فعل کے ملابسات اور متعلقات چھ ہیں (۱) فاعل (۲) مفعول بہ (۳) مصدر (۴) زمان (۵) مکان (۶) سبب۔ فاعل تو فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ فعل فاعل سے صادر ہوتا ہے یا فعل فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور مفعول بہ اسلئے ہے کہ مفعول بہ پر فعل واقع ہوتا ہے اور مصدر اسلئے ہے کہ مصدر فعل کے مفہوم کا جز ہوتا ہے اور زمانہ بھی فعل کے متعلقات میں سے اسی لئے ہے کہ زمانہ فعل کا جزء ہے اور مکان اسلئے ہے کہ فعل مکان پر التزاماً دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل واقع ہو۔ اور سبب فعل کے متعلقات میں سے اسلئے ہے کہ فعل سبب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ الحاصل ان چھ چیزوں کو فعل کے ساتھ چونکہ کسی نہ کسی طرح ملابست اور تعلق حاصل ہے اسلئے ان کو فعل کا ملابس اور متعلق قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مفعول معہ، حال اور تمیز ومستثنیٰ کو متعلقاتِ فعل میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ فعل کا متعلق وہی ہوسکتا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہو جیسا کہ متن میں مذکور چھ چیزوں کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہے اور رہا مفعول معہ اور اس کے علاوہ تو ان کی طرف فعل کی اسناد نہیں کی جاتی ہے لہذا یہ فعل کے متعلَقات میں سے بھی شمار نہ ہوں گے۔ مصنف کہتے ہیں کہ فعل اگر مبنی للفاعل ہو یعنی معروف ہو اور فاعل کی طرف مسند ہو یا فعل مبنی للمفعول بہ ہو یعنی مجہول ہو اور مفعول بہ کی طرف مسند ہو تو ان دونوں صورتوں میں اسناد حقیقی ہوگی جیسا کہ سابق میں مثالیں گذر چکی ہیں اور اگر کسی ملابَست مشابہت کی وجہ سے فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ کی طرف کی گئی یا فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کے علاوہ کی طرف کی گئی تو ان صورتوں میں اسناد مجازی ہوگی۔ للملابَسۃ کے بعد یعنی کہہ کر شارح نے ملابَست کی مراد بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ملابَست کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر یعنی مسندالیہ مجازی ملابستِ فعل اور تعلق فعل میں ما ہو لہ یعنی مسندالیہ حقیقی کے مشابہ ہو یعنی مسندالیہ حقیقی اور مسندالیہ مجازی اس بات میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہو اگرچہ جہتِ تعلق مختلف ہو مثلاً جَرَی النہرُ (نہر جاری ہوگئی) میں نہر مسندالیہ مجازی ہے اور جری الماءُ (پانی جاری ہوگیا) میں ماء مسندالیہ حقیقی

ہے اور تعلق فعل میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے۔ کیونکہ فعل جری ماء کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ فعل جری ماء کے ساتھ قائم ہے اور نہر کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ نہر میں جری کا وقوع ہوتا ہے۔ بہرحال جہت تعلق اگرچہ مختلف ہے لیکن تعلق دونوں کے ساتھ ہے اسکی وضاحت کرنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے قول ولہ ملابسات شتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ملابست کے معنی فعل اور مسندالیہ مجازی کے درمیان تعلق اور ارتباط کے ہیں حالانکہ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ وہ معنی مراد ہیں جس کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے اور خادم نے اس کو بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

كَقَوْلِهِمْ عِيْشَةٌ رَاضِيَةٌ فِيْمَا بُنِيَ لِلْفَاعِلِ وَاُسْنِدَ اِلَى الْمَفْعُوْلِ بِهٖ اِذِ الْعِيْشُ مَرْضِيَّةٌ وَسَيْلٌ مُفْعَمٌ فِيْ عَكْسِهٖ اَعْنِيْ فِيْمَا بُنِيَ لِلْمَفْعُوْلِ وَاُسْنِدَ اِلَى الْفَاعِلِ لِاَنَّ السَّيْلَ هُوَ الَّذِيْ يُفْعِمُ اَيْ يَمْلَأُ مِنْ اَفْعَمْتُ الْاِنَاءَ اِذَا مَلَأْتَهٗ وَشِعْرٌ شَاعِرٌ فِي الْمَصْدَرِ وَالْاَوْلَى التَّمْثِيْلُ بِنَحْوِ جَدَّ جِدُّهٗ لِاَنَّ الشِّعْرَ هٰهُنَا بِمَعْنَى الْمَفْعُوْلِ وَنَهَارُهٗ صَائِمٌ فِي الزَّمَانِ وَنَهْرٌ جَارٍ فِي الْمَكَانِ لِاَنَّ الشَّخْصَ صَائِمٌ فِي النَّهَارِ وَالْمَاءُ جَارٍ فِي النَّهْرِ وَبَنَى الْاَمِيْرُ الْمَدِيْنَةَ فِي السَّبَبِ وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ الْمَجَازَ الْعَقْلِيَّ يَجْرِيْ فِي النِّسْبَةِ الْغَيْرِ الْاِسْنَادِيَّةِ اَيْضًا مِنَ الْاِضَافِيَّةِ وَالْاِيْقَاعِيَّةِ نَحْوُ اَعْجَبَنِيْ اِنْبَاتُ الرَّبِيْعِ وَجَرْيُ الْاَنْهَارِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا وَمَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَنَحْوُ نَوَّمْتُ اللَّيْلَ وَاَجْرَيْتُ النَّهْرَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَا تُطِيْعُوْا اَمْرَ الْمُسْرِفِيْنَ وَالتَّعْرِيْفُ الْمَذْكُوْرُ اِنَّمَا هُوَ لِلْاِسْنَادِ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ يُرَادَ بِالْاِسْنَادِ مُطْلَقُ النِّسْبَةِ وَهٰهُنَا مَبَاحِثُ نَفِيْسَةٌ وَشَّحْنَا بِهَا الشَّرْحَ

ترجمہ جیسے ان کا قول عیشۃ راضیۃ مبنی للفاعل میں اور اسکو مفعول بہ کی طرف مسند کر دیا گیا کیونکہ عیش مرضیہ ہے اور سیل مفعم اسکے برعکس میں یعنی مبنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اسناد کر دی گئی اسلئے کہ سیلاب وہ ہے جو بھرتا ہے افعمت الاناء سے ماخوذ ہے جب تو اس کو بھر دے اور شعر شاعر مصدر میں اور اولیٰ جَدَّ جِدُّہٗ جیسے سے مثال دینا ہے اسلئے کہ یہاں شعر مفعول کے معنی میں ہے اور نہارہ صائم زمان میں اور نہر جار مکان میں کیونکہ انسان دن میں روزہ دار ہوتا ہے اور پانی نہر میں جاری ہوتا ہے۔ اور بنی الامیر المدینۃ سبب میں۔ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسنادیہ میں بھی جاری ہوتا ہے یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی جیسے اعجبنی انبات الربیع اور جری الانہار

اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ذکر اللیل وَالنہار اور جیسے نُوِّمَتِ اللَّيْلُ وَاُجْرِيَتِ النَّهَرُ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَا تُطِيعُوا اَمْرَ الْمُسْرِفِيْنَ اور تعریف مذکور صرف اسنادی کی ہے۔ اے اللہ مگر یہ کہ ارادہ
کیا جائے اسناد سے مطلق نسبت کا اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں ہیں جن سے شرح کو ہم نے مزین کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے مجاز عقلی کی مثالیں ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی ایک مثال عیشۃ راضیۃ ہے اس طور پر کہ راضیۃ مبنی للفاعل ہے کیونکہ راضیہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور راضیۃ کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو ضمیر راضیۃ میں مستتر ہے اور عیشۃ کی طرف راجع ہے اور عیشۃ مفعول بہ حقیقی ہے اور عیشۃ مفعول بہ حقیقی اسلئے ہے کہ عیشۃ (زندگی) خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کا صاحب یعنی صاحب عیشۃ راضی ہوتا ہے الحاصل عیشۃ حقیقۃً مرضیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس چونکہ اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مفعول بہ کیطرف کی گئی ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی کیونکہ مبنی للفاعل میں مفعول بہ فعل کا غیر ما ہو لہ ہوتا ہے نہ کہ ما ہو لہ۔ اس مثال کو اور اگلی مثالوں کو سمجھنے میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے دو باتیں ضرور ذہن نشین فرمالیں۔ ایک تو یہ کہ شارح نے کہا ہے کہ راضیۃ کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے یعنی عیشۃ کی ضمیر کی طرف کی گئی ہے۔ حالانکہ وہ ضمیر جو راضیۃ میں مستتر ہے اور عیشۃ کی طرف راجع ہے وہ راضیۃ کا فاعل ہے نہ کہ مفعول۔ اس کا جواب دیتے ہوئے خادم نے کہا ہے کہ یہ ضمیر ترکیب میں اگرچہ فاعل نحوی ہے لیکن حقیقۃً مفعول بہ ہے کیونکہ عیشۃ مرضیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس اسی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ راضیہ کی اسناد اس کے حقیقی مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ راضیۃ کی اسناد ضمیر عیشۃ کی طرف کی گئی ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ عیشہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ مآل دونوں کا ایک ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر یوں کہا جاتا کہ راضیۃ کی اسناد عیشہ کی طرف ہے تو یہ اسناد مبتدا کیطرف ہوتی کیونکہ عیشۃ ترکیب میں مبتدا واقع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ مصنف کے نزدیک مبتدا کی طرف جو اسناد ہوتی ہے وہ نہ حقیقت ہوتی ہے اور نہ مجاز ہوتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو عیشۃ کی طرف اسناد کرنے کی صورت میں اسکو مجاز عقلی کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوتا۔ دوسری مثال "سیل مفعم" ہے اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ مفعم، افعام (بھرنا) کا اسم مفعول ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور سیل کی طرف راجع ہے اور سیل اگرچہ ترکیب میں مبتدا ہے لیکن انعام کا حقیقی فاعل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے افعم السیل الوادی، سیلاب نے وادی کو بھر دیا اور وہ ضمیر جس کی طرف مفعم کی اسناد کی گئی ہے اگرچہ ترکیب میں نائب فعل ہے لیکن حقیقۃً اس کا فاعل ہے۔ بہرحال اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اور فاعل، فعل مبنی للمفعول کا غیر ما ہو لہ ہوتا ہے لہٰذا یہ اسناد مجازی ہے تیسری مثال "شعر شاعر" ہے اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مصدر کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ

شاعر جو اسم فاعل ہے اور اسم فاعل مبنی للفاعل اور فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اسکی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور شعر مصدر کی طرف راجع ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ فعلِ شعر کا فاعلِ حقیقی آدمی ہوتا ہے نہ کہ شعر مصدر۔ پس حق تو یہ تھا کہ فاعل کی طرف اسناد کی جاتی اور یوں کہا جاتا شعر شاعر صاحبہ لیکن جب ضمیر مصدر کی طرف اسناد کر دی گئی تو غیر ما ہولہ کیطرف ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی نہ کہ حقیقی۔ اہل عرب اس طرح کی ترکیب اس وقت اختیار کرتے ہیں جب وہ کسی چیز میں مبالغہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جیسے "ظل ظلیل" گھنا سایہ۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصدر کی طرف اسناد کرنے کی مثال میں "جدّ جدّہ" کو پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اس مثال میں جدّ فعل معروف ہے اور اس کی اسناد جدّ مصدر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ اس کا حق یہ تھا کہ اسکی اسناد فاعل یعنی صاحب جد کی طرف کی جاتی پس اس مثال میں بھی چونکہ غیر ما ہولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی ہے اور اس کو مثال میں پیش کرنا بہتر اس لئے تھا کہ اس جگہ شعر اسم مفعول (کلام منظوم) کے معنی میں ہے اور جب شعر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو شاعر میں جو ضمیر ہے اور شعر کی طرف راجع ہے اسکی طرف اسناد کرنا مصدر کیطرف اسناد کرنا نہیں ہوگا بلکہ مفعول کی طرف اسناد کرنا ہوگا اور یہ مثال عیشۃ راضیۃ کے قبیل سے ہوگی اسناد الی المصدر کے قبیل سے نہ ہوگی۔ اور جدّ جدّہ میں چونکہ یہ احتمال نہیں ہے اسلئے اسناد الی المصدر کی مثال میں اس کو پیش کرنا زیادہ مناسب تھا۔ چوتھی مثال "نہارہٗ صائم" ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی صائم کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو صائم میں مستتر ہے اور نہار کی طرف راجع ہے پس نہار چونکہ زمانہ ہے اس لئے یہ مثال اس بات کی ہوگی کہ مبنی للفاعل زمانہ کی طرف مسند ہے اور زمانہ غیر ما ہولہ ہے اسلئے کہ آدمی روزہ دار ہوتا ہے زمانہ روزہ دار نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہوگی۔ چوتھی مثال "نہر جارٍ" ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی جارٍ کی اسناد مکان کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ جارٍ اس ضمیر کی طرف مسند ہے جو ضمیر نہر کی طرف راجع ہے اور نہر جار کا فاعل اور ما ہولہ نہیں ہے بلکہ غیر ما ہولہ ہے اس کا ما ہولہ اور فاعل تو ماء (پانی) ہے پس چونکہ یہاں بھی غیر ما ہولہ کیطرف اسناد ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہے۔ پانچویں مثال "بنی الامیر المدینۃ" ہے۔ اس مثال میں بنیٰ فعل مبنی للفاعل کی اسناد سبب کی طرف کی گئی ہے کیونکہ امیر، آمر ہونے کی وجہ سے بناء کا سبب ہے فاعل نہیں ہے۔ بناء کا فاعل اور ما ہولہ تو معمار ہے نہ کہ امیر۔ پس اس مثال میں بھی اسنادِ مجازی ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ مجاز عقلی اور حقیقت عقلیہ صرف نسبت اسنادیہ میں جاری نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس طرح نسبت اسنادیہ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح نسبت غیر اسنادیہ یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی جاری ہوتے ہیں۔ نسبت اضافیہ میں حقیقتِ عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جریُ الماءِ فی النہر ہے اور نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال نوّمتُ ابنی فی اللیل ہے (میں نے اپنے بیٹے کو رات میں سلایا ہے) اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال اعجبنی انبات الربیع ہے (ربیع کے اگانے نے مجھے تعجب میں ڈالدیا) اور اعجبنی جری النہار بھی اسکی مثال ہے۔ اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال "وان خفتم شقاق بینہما" بھی ہے کیونکہ اسکی

اصل وان خفتم شقاق الزوجین فی الحالۃ الواقعۃ بینہما ہے پس شقاق مصدر کی اضافت بین اسم مکان کی طرف مجاز عقلی ہے اسی طرح مکر اللیل والنہار میں مکر مصدر کی اضافت لیل ونہار (زمان) کی طرف مجاز عقلی ہے کیونکہ اس کی اصل ہے مکر الناس فی اللیل والنہار۔ نسبت ایقاعیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال نومت اللیل اور اجریت النہر ہے۔ کیونکہ اس کلام کی اصل ہے نومت الشخص فی اللیل۔ میں نے آدمی کو رات میں سلایا۔ اجریت الماء فی النہر۔ میں نے نہر میں پانی جاری کردیا ہے۔ پس فعل تنویم کو رات پر اور فعل اجراء کو نہر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کے قول " ولا تطیعوا امر المسرفین " میں اطاعت کو امر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے کیونکہ اطاعت اصلاً ذی امر یعنی آمر پر واقع کی جاتی ہے نہ کہ امر پر لہذا امر پر واقع کرنا مجاز ہوگا. شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مجاز عقلی کی جو تعریف کی ہے وہ صرف نسبت اسنادی پر صادق آتی ہے نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ پر صادق نہیں آتی لہذا مذکورہ تعریف غیر جامع ہوگی اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے خود کہا ہے کہ تعریف میں اسناد سے مراد مطلق نسبت ہے اور مطلق نسبت سب کو شامل ہے نسبت اسنادیہ کو بھی اور اضافیہ اور ایقاعیہ کو بھی۔ احقر نے یہ اعتراض وجواب مجاز عقلی کی تعریف کے شروع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہاں شارح کی عبارت کو حل کرنے کے لئے ذکر کردیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو میں نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وَقَوْلُنَا فِی التَّعْرِیْفِ بِتَأَوُّلٍ یُخْرِجُ نَحْوَ مَا مَرَّ مِنْ قَوْلِ الْجَاهِلِ اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ الْبَقْلَ رَائِیًا الْاِنْبَاتَ مِنَ الرَّبِیْعِ فَاِنَّ هٰذَا الْاِسْنَادَ وَاِنْ كَانَ اِلٰى غَیْرِ مَا هُوَ لَهٗ فِی الْوَاقِعِ لٰكِنْ لَا تَأَوُّلَ فِیْهِ لِاَنَّهٗ مُرَادُهٗ وَمُعْتَقَدُهٗ وَكَذَا شَفَى الطَّبِیْبُ الْمَرِیْضَ وَنَحْوُ ذٰلِكَ مِمَّا یُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ دُوْنَ الْوَاقِعِ فَقَوْلُهٗ بِتَأَوُّلٍ یُخْرِجُ ذٰلِكَ كَمَا یُخْرِجُ الْاَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ وَهٰذَا تَعْرِیْضٌ بِالسَّكَّاكِیِّ حَیْثُ جَعَلَ التَّأَوُّلَ لِاِخْرَاجِ الْاَقْوَالِ الْكَاذِبَةِ فَقَطْ وَلِلتَّنْبِیْهِ عَلٰى هٰذَا تَعَرَّضَ الْمُصَنِّفُ فِی الْمَتْنِ لِبَیَانِ فَائِدَةِ هٰذَا الْقَیْدِ مَعَ اَنَّهٗ لَیْسَ ذٰلِكَ مِنْ دَاْبِهٖ فِیْ هٰذَا الْكِتَابِ وَاقْتَصَرَ عَلٰى بَیَانِ اِخْرَاجِهٖ بِنَحْوِ قَوْلِ الْجَاهِلِ مَعَ اَنَّهٗ یُخْرِجُ الْاَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ اَیْضًا.

ترجمہ اور ہمارا قول تعریف میں بتاؤل کافر کے گذشتہ قول انبت الربیع البقل کو خارج کردیتا ہے درآنحالیکہ وہ ربیع سے انبات کا معتقد ہے اسلئے کہ یہ اسناد واقع میں اگرچہ غیر ماہو لہ کیطرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اسکی مراد اور اس کا اعتقاد یہ ہی ہے اور ایسے ہی شفی الطبیب المریض

اور اسی جیسا جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے ۔ پس اس کا قول بتاوّل اس کو خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کاذبہ کو خارج کر دیتا ہے اور یہ سکاکی پر تعریض ہے اسلئے کہ سکاکی نے تاوّل کو فقط اقوال کاذبہ کو نکالنے کے لئے متعین کیا ہے اور اس تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کرنے کے لئے تعرض کیا ہے ۔ باوجودیکہ اس کتاب میں یہ ان کی عادت نہیں ہے اور اکتفاء کیا ہے کافر کے قول جیسے کو خارج کرنے پر باوجودیکہ یہ اقوالِ کاذبہ کو بھی خارج کر دیتا ہے ۔

تشریح مصنف رح نے اس عبارت میں بتاوّل کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مجازِ عقلی کی تعریف میں تاوّل (قرینہ) کی قید کے ذریعہ کافر کے قول "انبت الربیع البقل" کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کیا ہے بشرطیکہ وہ کافر انبات من الربیع کا اعتقاد رکھتا ہو اور انبات کے سلسلہ میں ربیع کو مؤثر حقیقی سمجھتا ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ربیع کی طرف انبات کی اسناد اگرچہ واقع اور نفس الامر میں غیر ما ہولہ کیطرف ہے لیکن یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہ اسناد ماہولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ہولہ کی طرف ہے اور قرینہ اس لئے نہیں ہے کہ اسناد الی الربیع ہی متکلم یعنی کافر کی مراد اور اس کا اعتقاد ہے ۔ الحاصل قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد، حقیقت عقلیہ کہلائے گی، مجاز عقلی نہیں کہلائے گی ۔ اسی طرح کافر کا قول شفی الطبیب المریض اور اس کے علاوہ وہ تمام اقوال جنمیں اسناد متکلم کے اعتقاد کے مطابق تو ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو جیسے کافر کا قول احرقت النار الحطب اور قطع السکین الحبل اس طرح کے تمام اقوال قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے حقیقت عقلیہ میں داخل ہوں گے اور مجاز عقلی سے خارج ہونگے ۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول بتاوّل کافر کے مذکورہ قول کو مجاز عقلی ہونے سے اسی طرح خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوالِ کاذبہ کو خارج کر دیتا ہے ۔ قول کاذب کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جاء زید کہا دراں حالیکہ اس کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا ۔ پس اس مثال میں جاء فعل کی اسناد اگرچہ غیر ما ہولہ کیطرف ہے مگر چونکہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی ۔ شارح کا کافر کے قول کو علیحدہ اور اقوال کاذبہ کو علیحدہ ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کافر کا قول انبت الربیع البقل قول کاذب نہیں ہے حالانکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے یہ بھی قول کاذب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اقوالِ کاذبہ سے مراد وہ اقوال ہیں جن کے کذب کا متکلم بھی اعتقاد رکھتا ہو اور کافر کا قول اس اعتبار سے کاذب نہیں ہے کیونکہ کافر اس قول کے صدق کا اعتقاد رکھتا ہے نہ کہ کذب کا ۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح کا قول "قولنا بتاوّل" علامہ سکاکی پر تعریض ہے اس طور پر کہ علامہ سکاکی نے تاوّل کی قید کے ذریعہ مجاز عقلی سے صرف اقوال کاذبہ کو خارج کیا ہے ۔ کافر کے قول انبت الربیع البقل کو خارج نہیں کیا ہے ۔ مصنف رح نے اس عبارت سے واضح کیا ہے کہ تاوّل کی قید اقوال کاذبہ کی طرح کافر کے قول انبت الربیع البقل کو بھی مجاز عقلی سے خارج کر دیتی ہے ۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف رح نے خلاف عادت متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کیا ہے اور صرف

کافر کے قول کو نکالنے کے بیان پر اکتفاء کیا ہے حالانکہ یہ قید جس طرح کافر کے قول کو مجاز عقلی سے خارج کرتی ہے اسی طرح اقوال کاذبہ کو بھی خارج کرتی ہے۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ مِثْلَ قَوْلِ الْجَاهِلِ خَارِجٌ عَنِ الْمَجَازِ لِاشْتِرَاطِ التَّأْوِيْلِ فِيْهِ لَمْ يُحْمَلْ نَحْوُ قَوْلِهٖ شعر اَشَابَ الصَّغِيْرَ وَاَفْنَى الْكَبِيْرَ ؛ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ عَلَى الْمَجَازِ اَیْ عَلٰى اَنَّ اِسْنَادَ اَشَابَ وَاَفْنٰى اِلٰى كَرِّ الْغَدَاةِ وَمَرِّ الْعَشِيِّ مَجَازٌ مَا دَامَ لَمْ يُعْلَمْ اَوْ لَمْ يُظَنَّ اَنَّ قَائِلَهٗ اَیْ قَائِلَ هٰذَا الْقَوْلِ لَمْ يَعْتَقِدْ ظَاهِرَهٗ اَیْ ظَاهِرَ الْاِسْنَادِ لِانْتِفَاءِ التَّأْوِيْلِ ح لِاحْتِمَالِ اَنْ يَكُوْنَ هُوَ مُعْتَقِدًا لِلظَّاهِرِ فَيَكُوْنُ مِنْ قَبِيْلِ قَوْلِ الْجَاهِلِ اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ كَمَا اُسْتُدِلَّ يَعْنِیْ مَا لَمْ يُعْلَمْ وَلَمْ يُسْتَدَلَّ بِشَیْءٍ عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يُرِدْ ظَاهِرَهٗ مِثْلُ الْاِسْتِدْلَالِ عَلٰى اَنَّ اِسْنَادَ مَيَّزَ اِلٰى جَذْبِ اللَّيَالِیْ فِیْ قَوْلِ اَبِی النَّجْمِ شعر مَيَّزَ عَنْهُ اَیْ عَنِ الرَّاْسِ قُنْزُعًا عَنْ قُنْزُعٍ ؛ هُوَ الشَّعْرُ الْمُجْتَمِعُ فِیْ نَوَاحِی الرَّاْسِ جَذْبُ اللَّيَالِیْ اَیْ مُضِيُّهَا وَاخْتِلَافُهَا اِبْطِیْ اَوْ اِسْرَعِیْ ؛ حَالٌ مِنَ اللَّيَالِیْ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْمَقُوْلِ اَیْ مَقُوْلًا فِيْهَا وَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ الْاَمْرُ بِمَعْنَى الْخَبَرِ مَجَازٌ خَبَرُ اِنَّ اَیْ اُسْتُدِلَّ عَلٰى اَنَّ اِسْنَادَ مَيَّزَ اِلٰى جَذْبِ اللَّيَالِیْ مَجَازٌ بِقَوْلِهٖ مُتَعَلِّقٌ بِاُسْتُدِلَّ اَیْ بِقَوْلِ اَبِی النَّجْمِ عُقَيْبَهٗ اَیْ عُقَيْبَ قَوْلِهٖ مَيَّزَ عَنْهُ قُنْزُعًا عَنْ قُنْزُعٍ اَفْنَاهُ اَیْ اَبَا النَّجْمِ اَوْ شَعْرَ رَاْسِهٖ قِيْلُ اللّٰهِ اَیْ اَمْرُهٗ وَاِرَادَتُهٗ لِلشَّمْسِ اَطْلُعِیْ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّهٗ فِعْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاَنَّهُ الْمُبْدِئُ وَالْمُعِيْدُ وَالْمُنْشِئُ وَالْمُفْنِیْ فَيَكُوْنُ الْاِسْنَادُ اِلٰى جَذْبِ اللَّيَالِیْ بِتَاْوِيْلٍ عَلٰى اَنَّهٗ زَمَانٌ اَوْ سَبَبٌ

ترجمہ اور اسی وجہ سے اور اسلئے کہ کافر کے قول کے مثل مجاز سے خارج ہے کیونکہ مجاز میں تاؤل شرط ہے نہیں محمول کیا جائے گا شاعر کے قول کو کہ رات و دن کے انقلاب نے بچہ کو جوان کر دیا اور بوڑھے کو فنا کر دیا مجاز پر یعنی اس بات پر کہ اشاب اور افنٰی کی اسناد کر الغداۃ و مر العشی کیطرف مجاز ہے جب تک کہ نہ معلوم ہو جائے یا نہ گمان ہو جائے کہ اس قول کا قائل اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے یعنی ظاہر اسناد کا۔ کیونکہ اسوقت تاؤل منتفی ہے اسلئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ظاہر کا معتقد ہو پس یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہو جائے گا جیسا کہ استدلال کیا گیا ہے یعنی جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے اور کسی شے کے

ـ ذریعہ اس بات پر استدلال نہ کیا جائے کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے مثل اس بات پر استدلال کے کہ ابوالنجم کے قول میں میّز کی اسناد جذب اللیالی کیطرف مجاز ہے ـ جدا کر دیا ہے سر سے بالوں کا گچھہ۔ قنزع، سر کے اطراف میں بالوں کے مجموعہ کا نام ہے راتوں کے گذرنے اور ان کے اختلاف نے تو اب جلدی گذر یا آہستہ مقول کی تقدیر پر لیالی سے حال ہے یعنی مقولاً فیہا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امر خبر کے معنی میں ہو مجاز انّ کی خبر ہے یعنی اس بات پر کہ میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے استدلال کیا گیا ہے اس کے قول سے (یہ) استدلال کے متعلق ہے یعنی ابوالنجم کے قول سے جو اس کے بعد ہے یعنی اس کے قول میّز عنہ قنزعا عن قنزع کے بعد ہے ـ فنا کر دیا ہے ابوالنجم کو یا اسکے سر کے بال کو اللہ کے حکم نے اور اس کے ارادہ نے آفتاب سے کہ تو طلوع ہو جا۔ اسلئے کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ فنا کرنا اللہ کا کام ہے اور وہی ابتداءً پیدا کرنیوالا اور وہی دوبارہ پیدا کرنے والا ہے۔ وہی پیدا کرنے والا وہی فنا کرنے والا ہے پس جذب اللیالی کیطرف اسناد قرینہ کے ساتھ ہوگی اس بنا پر کہ وہ زمانہ ہے یا سبب ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کافر کا قول انبت الربیع البقل مجاز عقلی سے اسلئے خارج ہوا ہے کہ اس میں ظاہر اسناد مراد نہ ہونے پر تاوّل اور قرینہ موجود نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے قرینہ شرط ہے پس اسی وجہ سے شاعر کے قول ـ " اشاب الصغیر وافنی الکبیر ؛ کرّ الغداۃ ومرّ العشی " میں کرالغداۃ ومرالعشی کی طرف اشاب اور افنی کی اسناد کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائے گا تاوقتیکہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ شاعر نے اس قول کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہوگی تو قرینہ منتفی ہوگا اور قرینہ اسلئے منتفی ہوگا کہ اس میں یہ احتمال ہوگا کہ ہو سکتا ہے کہ شاعر اس کے ظاہر کا معتقد ہو اور اس نے اس اسناد کے ظاہر کا ارادہ کیا ہو یعنی وہ کرالغداۃ ومرالعشی کو اشاب اور افنی کا فاعل حقیقی سمجھتا ہو اور جب یہ احتمال ہے تو اسناد الی غیر ما ہولہ پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی اور شاعر کا یہ قول کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہوگا۔ ہاں اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ شاعر مومن ہے اور اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ اشاب اور افنیٰ کا حقیقی فاعل تو اللہ ہی کو سمجھتا ہے مگر اس نے کسی مشابہت کی وجہ سے کرالغداہ ومرالعشی کی طرف اسناد کی ہے تو ایسی صورت میں اسناد الی غیر ما ہولہ پر چونکہ قرینہ (ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کا علم) موجود ہے اسلئے اس کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ مصنف رح نے ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کے علم پر ایک نظیر پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ابوالنجم کے شعر ـ " میّز عنہ قنزعاً عن قنزعٍ ؛ جذب اللیالی ابطئی او اسرعی " میں میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل یہ ہے کہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے ـ " افناہ قیلُ اللہ للشمس اطلعی " اس بعد والے شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم موحد ہے اور ہر چیز میں موثر حقیقی اللہ ہی کو سمجھتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ ابوالنجم نے میّز کی جذب اللیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے بلکہ جذب اللیالی

کی طرف یا تو اسلئے اسناد کردی گئی ہے کہ جذب اللیالی یعنی اللیالی الجاذبہ سر سے بالوں کے جدا کرنے کا زمانہ ہے۔ یا اسلئے اسناد کردی گئی ہے کہ جذب اللیالی سر سے بالوں کو جدا کرنے کا سبب عادی ہے۔ بہرحال جب قرینہ سے ظاہر اسناد کا مراد نہ ہونا معلوم ہوگیا تو جذب اللیالی کی طرف میّز کی اسناد، اسناد مجازی ہوگی۔ اب یہ ذرا سی عبارت حل کرلیجئے، شارح کہتے ہیں کہ مجازٌ اِنّ کی خبر ہے اور مصنف کا قول بقولہ استدل کے متعلق ہے اور متن کا ترجمہ یہ ہے جیسا کہ ابو النجم کے بعد میں آنے والے قول ے افناہ قیل اللہ للشمس اطلعی سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ ابو النجم کے قول میّز عنہ الخ میں میّز کی جذب اللیالی کی طرف اسناد مجاز ہے یعنی اس اسناد کے مجاز ہونے پر ابو النجم کا بعد والا قول قرینہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ابطئی او اسرعی لیالی سے حال ہے اور امر انشاء ہونے کی وجہ سے چونکہ حال نہیں ہوسکتا ہے اسلئے شارح نے کہا ہے کہ ابطئی سے پہلے مقولاً فیہا کا لفظ مقدر ہے اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ابطئی او اسرعی ہے تو امر لیکن خبر کے معنی میں ہے اور خبر کو حال قرار دینا جائز ہے۔

وَاَقْسَامُهٗ اَیْ اَقْسَامُ الْمَجَازِ الْعَقْلِیِّ بِاِعْتِبَارِ حَقِیْقَةِ الطَّرَفَیْنِ وَمَجَازِیَّتِهِمَا اَرْبَعَةٌ لِاَنَّ طَرَفَیْهِ وَهُمَا الْمُسْنَدُ اِلَیْهِ وَالْمُسْنَدُ اِمَّا حَقِیْقَتَانِ لُغَوِیَّتَانِ نَحْوُ اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ الْبَقْلَ اَوْ مَجَازَانِ لُغَوِیَّانِ نَحْوُ اَحْیَا الْاَرْضَ شَبَابُ الزَّمَانِ فَاِنَّ الْمُرَادَ بِاِحْیَاءِ الْاَرْضِ تَهْیِیْجُ الْقُوَی النَّامِیَةِ فِیْهَا وَاِحْدَاثُ نُضَارَتِهَا بِاَنْوَاعِ النَّبَاتَاتِ وَالْاِحْیَاءُ فِی الْحَقِیْقَةِ اِعْطَاءُ الْحَیٰوةِ وَهِیَ صِفَةٌ تَقْتَضِی الْحِسَّ وَالْحَرَکَةَ وَکَذَا الْمُرَادُ بِشَبَابِ الزَّمَانِ اِزْدِیَادُ قُوَّتِهَا النَّامِیَةِ وَهُوَ فِی الْحَقِیْقَةِ عِبَارَةٌ عَنْ کَوْنِ الْحَیَوَانِ فِیْ زَمَانٍ یَکُوْنُ حَرَارَتُهُ الْغَرِیْزِیَّةُ مَشْبُوْبَةً اَیْ قَوِیَّةً مُشْتَعِلَةً اَوْ مُخْتَلِفَانِ بِاَنْ یَکُوْنَ اَحَدُ الطَّرَفَیْنِ حَقِیْقَةً وَالْاٰخَرُ مَجَازًا نَحْوُ اَنْبَتَ الْبَقْلَ شَبَابُ الزَّمَانِ فِیْمَا الْمُسْنَدُ حَقِیْقَةٌ وَالْمُسْنَدُ اِلَیْهِ مَجَازٌ اَوْ اَحْیَا الْاَرْضَ الرَّبِیْعُ فِیْ عَکْسِهٖ وَوَجْهُ الْاِنْحِصَارِ فِی الْاَرْبَعَةِ عَلٰی مَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الْمُصَنِّفُ ظَاهِرٌ لِاَنَّهٗ اِشْتَرَطَ فِی الْمُسْنَدِ اَنْ یَکُوْنَ فِعْلًا اَوْ مَا فِیْ مَعْنَاهُ فَیَکُوْنُ مُفْرَدًا وَکُلُّ مُفْرَدٍ مُسْتَعْمَلٍ اِمَّا حَقِیْقَةٌ اَوْ مَجَازٌ

ترجمہ اور حقیقت طرفین اور مجازیت طرفین کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ اسکی دونوں طرفین اور وہ مسند الیہ اور مسند ہیں یا تو حقیقت لغوی ہیں جیسے انبت الربیع البقل یا دونوں مجاز لغوی ہیں جیسے احیی الارض شباب الزمان۔ کیونکہ احیاء ارض سے مراد زمین میں قویٰ نامیہ کو ابھارنا

اور طرح طرح کی گھاسوں سے شادابی پیدا کرنا ہے اور احیار حقیقت میں حیات کا ایجاد کرنا ہے اور حیات ایسی صفت ہے جو حس وحرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ایسے ہی شباب زمان سے مراد اس کی قوت نامیہ میں اضافہ ہے اور شباب حقیقت میں نام ہے حیوان کے ایسے زمانہ میں ہونے کا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور پرجوش ہو یا دونوں مختلف ہیں بایں طور کہ طرفین میں سے ایک حقیقت ہو اور دوسری مجاز ہو جیسے انبت البقل شباب الزمان اس میں مسند حقیقت ہے اور مسند الیہ مجاز ہے۔ یا احی الارض الربیع اسکے عکس میں اور چاروں میں وجہ حصر مصنف کے مذہب کے مطابق ظاہر ہے اسلئے کہ مسند میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل ہو یا معنی فعل ہو پس مسند مفرد ہوگا اور ہر مفرد مستعمل یا حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ اور مسند کی حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں (۱) مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت لغوی ہوں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو مثلاً موحد کا قول انبت الربیع البقل کہ اس میں مسند یعنی انبات بھی اپنے معنی موضوع لہ (اگانے) میں مستعمل ہے اور ربیع بھی اپنے موضوع لہ (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور متکلم موحد چونکہ ظاہر اسناد کا عقیدہ نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۲) مسند الیہ اور مسند دونوں مجاز لغوی ہوں یعنی دونوں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوں جیسے موحد کا قول انبت البقل شباب الزمان شباب زمان نے زمین کو زندہ کر دیا ہے اس مثال میں احیار مسند ہے اور شباب زمان مسند الیہ ہے اور احیا کے حقیقی معنی اعطاء حیات کے ہیں یعنی حیات کو موجود کرنا اور حیات ایسی صفت کا نام ہے جو حس وحرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ارض کے مجازی معنی ہیں زمین کے اندر قوئ نامیہ کو ابھارنا اور طرح طرح کی گھاسوں سے اس میں سرسبزی اور شادابی پیدا کرنا یہاں احیاء کے مجازی معنی مراد ہیں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں اسی طرح شباب زماں کے حقیقی معنی ہیں حیوان کا ایسے زمانے میں ہونا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور مشتعل ہو اور مجازی معنی ہیں زمین کی قوت نامیہ میں اضافہ اور زیادتی کا اور یہاں مجازی معنی مراد ہیں نہ کہ حقیقی۔ اس قول کا قائل بھی چونکہ موحد ہے اور وہ اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۳) مسند الیہ اور مسند دونوں مختلف ہوں یعنی مسند حقیقت ہو اور مسند الیہ مجاز ہو جیسے موحد کا قول انبت البقل شباب الزمان۔ اس قول میں مسند یعنی انبات اپنے حقیقی معنی (اگانے) میں مستعمل ہے اور مسند الیہ یعنی شباب الزمان اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل موحد ہونے کی وجہ سے چونکہ ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی۔ (۴) مسند الیہ حقیقت ہو اور مسند مجاز ہو جیسے موحد کا قول احی الارض الربیع اس قول میں مسند الیہ (ربیع) تو اپنے حقیقی معنی (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور مسند یعنی احیار ارض اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل چونکہ موحد ہے اور ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق چاروں قسموں میں انحصار کی وجہ بالکل ظاہر ہے اور وجہ ظہور یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک مسند کے لئے یہ شرط ہے کہ مسند فعل ہو یا معنی فعل ہو اور اس صورت میں مسند مفرد ہی

ہو سکتا ہے اسی طرح مسند الیہ بھی مفرد ہوتا ہے اور ہر مفرد مستعمل یا تو حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا۔ پس اگر مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت ہیں تو قسم اول اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی اور اگر ایک حقیقت اور ایک مجاز ہے تو قسم ثالث در رابع ہے۔ شارح نے مفرد کو مستعمل کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ استعمال سے پہلے کوئی کلمہ نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز۔

یہ خیال رہے کہ یہ چاروں قسمیں جس طرح مجاز عقلی میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقیقت عقلیہ میں بھی جاری ہوتی ہیں اور مذکورہ چاروں اقوال جبکہ ان کا قائل موحد ہے، مجاز عقلی کی مثالیں ہیں لیکن اگر ان کا قائل کافر اور منکرِ خدا ہو تو یہی چاروں اقوال حقیقتِ عقلیہ کی مثالیں ہو جائیں گی۔

وَهُوَ اَیِ الْمَجَازُ الْعَقْلِیُّ فِی الْقُرْاٰنِ کَثِیْرٌ اَیْ کَثِیْرٌ فِیْ نَفْسِہٖ لَا بِالْاِضَافَۃِ اِلٰی مُقَابِلِہٖ حَتّٰی یَکُوْنَ الْحَقِیْقَۃُ الْعَقْلِیَّۃُ قَلِیْلَۃً وَتَقْدِیْمُ فِی الْقُرْاٰنِ عَلٰی کَثِیْرٍ لِمُجَرَّدِ الْاِھْتِمَامِ وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْھِمْ اٰیَاتُہٗ اَیْ اٰیَاتُ اللّٰہِ تَعَالٰی زَادَتْھُمْ اِیْمَانًا اُسْنِدَ الزِّیَادَۃُ وَھِیَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلَی الْاٰیَاتِ لِکَوْنِھَا سَبَبًا لَھَا یُذَبِّحُ اَبْنَاءَھُمْ نُسِبَ التَّذْبِیْحُ الَّذِیْ ھُوَ فِعْلُ الْجَیْشِ اِلٰی فِرْعَوْنَ لِاَنَّہٗ سَبَبٌ اٰمِرٌ یَنْزِعُ عَنْھُمَا لِبَاسَھُمَا نُسِبَ نَزْعُ اللِّبَاسِ عَنْ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ عَلٰی نَبِیِّنَا وَعَلَیْھِمَا السَّلَامُ وَھُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلٰی اِبْلِیْسَ لِاَنَّ سَبَبَہُ الْاَکْلُ مِنَ الشَّجَرَۃِ وَسَبَبُ الْاَکْلِ وَسْوَسَتُہٗ وَمُقَاسَمَتُہٗ اِیَّاھُمَا بِاَنَّہٗ لَھُمَا مِنَ النَّاصِحِیْنَ یَوْمًا نُصِبَ عَلٰی اَنَّہٗ مَفْعُوْلٌ بِہٖ لِتَتَّقُوْنَ اَیْ کَیْفَ تَتَّقُوْنَ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ اِنْ بَقِیْتُمْ عَلَی الْکُفْرِ یَوْمًا یَّجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْبًا نُسِبَ الْفِعْلُ اِلَی الزَّمَانِ وَھُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی حَقِیْقَۃً وَھٰذَا کِنَایَۃٌ عَنْ شِدَّتِہٖ وَکَثْرَۃِ الْھُمُوْمِ وَالْاَحْزَانِ فِیْہِ لِاَنَّ الشَّیْبَ مِمَّا یَتَسَارَعُ عِنْدَ تَفَاقُمِ الشَّدَائِدِ وَالْمِحَنِ اَوْ عَنْ طُوْلِہٖ لِاَنَّ الْاَطْفَالَ یَبْلُغُوْنَ فِیْہِ اَوَانَ الشَّیْخُوْخَۃِ وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَھَا اَیْ مَا فِیْھَا مِنَ الدَّفَائِنِ وَالْخَزَائِنِ نُسِبَ الْاِخْرَاجُ اِلٰی مَکَانِہٖ وَھُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی حَقِیْقَۃً

ترجمہ اور وہ یعنی مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے یعنی فی نفسہ کثیر ہے نہ کہ اسکے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہاں تک کہ حقیقتِ عقلیہ کم ہو اور فی القرآن کو کثیر پر مقدم کرنا محض اہتمام کی وجہ سے ہے اور جب ان کے سامنے اس کی آیات یعنی اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ

کردیتی ہیں زیادۃ کی اسناد آیات کی طرف کیگئی حالانکہ زیادت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کیونکہ آیات زیادتِ ایمان کا سبب ہیں۔ ذبح کرتا ہے انکے لڑکوں کو ذبح کرنا جو لشکر کا فعل ہے فرعون کی طرف منسوب کیا گیا ہے اسلئے کہ فرعون سبب آمر ہے۔ اتار رہا ہے ان سے ان کے لباس کو۔ آدم اور حوا رسے لباس اتارنا جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے ابلیس کیطرف منسوب کیا گیا کیونکہ اس کا سبب درخت سے کھانا ہے اور کھانے کا سبب اس کا وسوسہ ڈالنا اور ان دونوں کے سامنے اس بات کی قسم کھانا ہے کہ وہ ان کا خیر خواہ ہے۔

یوماً منصوب ہے اس بنار پر کہ وہ تتقون کا مفعول بہ ہے۔ کیسے بچو گے قیامت کے دن اگر تم کفر پر باقی رہے ایسے دن جو بچوں کو بوڑھا کردے گا۔ فعل کی نسبت زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ اللہ کا فعل ہے حقیقۃً اور یہ کنایہ ہے اس دن کی سختی اور کثرت رنج وغم سے اسلئے کہ لگا تار سختیوں اور مسلسل رنج وغمن سے بوڑھا یا جلد آجاتا ہے یا اس روز کی طوالت سے کنایہ ہے اسلئے کہ اس دن میں بچے بوڑھاپے کو پہنچ جائیں گے۔ اور نکالدیگی زمین اپنے بوجھ کو یعنی دفینوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ کا فعل ہے

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے۔ یہ کہہ کر مصنف رہ نے ظاہریہ پر رد کیا ہے کیونکہ ظاہریہ قرآن میں مجاز عقلی کے وقوع کے قائل نہیں ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مجاز سے کذب کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ قرآن کذب اور ایہام کذب سے منزہ ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب مجاز پر قرینہ موجود ہوگا تو ایہامِ کذب کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ شارح نے کثیر فی نفسہ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول کثیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں مجاز عقلی کا استعمال حقیقت عقلیہ کی بہ نسبت زیادہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک میں حقیقتِ عقلیہ کا استعمال زیادہ ہے اور مجاز عقلی کا کم ہے۔ پس اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہاں کثیر سے فی نفسہ کثیر مراد ہے حقیقتِ عقلیہ کے مقابلے میں کثیر مراد نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہ کثیر ہو اور دوسرے کے مقابلے میں کثیر نہ ہو جیسے ہندوستان میں مسلمان فی نفسہ کثیر ہیں لیکن کفار کے مقابلہ میں کثیر نہیں ہیں بلکہ ان کے مقابلہ میں قلیل ہیں۔

وتقدیم فی القرآن سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فی القرآن جو کہ معمول ہے اس کو اس کے عامل کثیر پر مقدم کیا گیا ہے اور معمول کی تقدیم تخصیص پر دلالت کرتی ہے لہذا مصنف کی عبارت کا مطلب ہوا کہ مجاز عقلی قرآن ہی میں کثیر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مجاز عقلی جس طرح قرآن میں بکثرت موجود ہے غیر قرآن یعنی سنت رسول اور کلام عرب میں بھی بکثرت موجود ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں فی القرآن کو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض اہتمام کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے یعنی قرآن کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے فی القرآن کو مقدم کیا گیا ہے۔ مصنف رہ نے قرآن پاک میں مجاز عقلی واقع ہونے کی چند مثالیں پیش کی ہیں (۱) "واذا تلیت علیھم آیاتہ زادتھم ایمانا" جب ان کے

سامنے آیاتِ خداوندی پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ اس آیت میں زیادت کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع آیات ہے۔ یا آیات کی طرف زیادت کی اسناد کی گئی ہے حالانکہ زیادتی کرنا اللہ کا فعل ہے یعنی زیادت کا حقیقی فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے مگر اللہ تعالیٰ عادۃً آیات کے ذریعہ ایمان میں اضافہ کرتے ہیں لہذا آیات سبب ہونے کی وجہ سے زیادت کا فاعلِ مجازی ہوں گی اور فاعل مجازی اور غیر ما ہولہ کیطرف اسناد کرنے کا نام چونکہ مجاز عقلی ہے اسلئے اس آیت میں زادت کی اسناد مجاز عقلی ہوگی۔ (۲) یذبح ابناءھم فرعون بنو اسرائیل کے بچوں کو ذبح کرتا ہے۔ اس آیت میں ذبح کرنے کی نسبت فرعون کی طرف کی گئی ہے حالانکہ فرعون آمر ہونے کی وجہ سے ذبح کا سبب ہے ذبح کرنے والا نہیں ہے ذبح کرنے والا اس کا لشکر ہے۔ پس اس آیت میں بھی چونکہ فاعل مجازی اور غیر ما ہولہ کیطرف اسناد کی گئی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی (۳) ینزع عنہما لباسہما ابلیس ان دونوں سے ان دونوں کا لباس اتارتا ہے۔ اس آیت میں آدم و حوا کے کپڑے اتارنے کو ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ حقیقۃً یہ کام اللہ تعالیٰ کا ہے اور ابلیس کی طرف اس لئے منسوب کیا گیا ہے کہ کپڑے اترنے کا سبب ان کا شجر ممنوعہ کو کھانا ہے اور شجرہ ممنوعہ کو کھانے کا سبب ابلیس کا ان کے دل میں وسوسہ ڈالنا اور ان کے سامنے خیر خواہ ہونے کی قسمیں کھانا ہے پس ابلیس کا قسم کھانا سبب السبب ہے اور سبب السبب، سبب ہوتا ہے، لہذا ابلیس کپڑے اترنے کا سبب ہوا اور نزع کی نسبت سبب کی طرف ہوئی اور سبب کی طرف فعل کی اسناد چونکہ مجاز عقلی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی (۴) یوما یجعل الولدان شیبا۔ وہ دن جو بچوں کو بوڑھا کردے گا یوما تتقون کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی اگر تم کفر پر باقی رہے تو قیامت کے دن سے کیسے بچوگے وہ قیامت کا دن بچوں کو بوڑھا کردے گا۔ اس آیت میں یجعل فعل کی اسناد یوم یعنی زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام (بچوں کو بوڑھا کرنا) حقیقۃً باری تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر ما ہو لہ کی طرف ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایۃً اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم مراد ہے کیونکہ لگاتار سختیوں اور مسلسل رنج و غم سے بوڑھاپا بہت جلد آجاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایۃً اس دن کی طوالت مراد ہے۔ کیونکہ یہ دن اتنا طویل ہے کہ اس عرصے میں بچے بھی بوڑھاپے کو پہنچ جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وان یوما عند ربک کالف سنۃ مما تعدون۔ (۵) واخرجت الارض اثقالہا زمین اپنے دفینے اور خزینے نکالدے گی۔ اس آیت میں اخراج کی اسناد مکان یعنی زمین کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام حقیقۃً اللہ تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر ما ہو لہ کی طرف ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی شمار ہوگی۔

وَغَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْخَبَرِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ كَثِيرٌ وَإِنَّمَا قَالَ ذٰلِكَ لِأَنَّ تَسْمِيَتَهُ بِالْمَجَازِ

فِي الْإِثْبَاتِ وَإِيرَادُهُ فِي أَحْوَالِ الْإِسْنَادِ الْخَبَرِيِّ يُوْهِمُ اخْتِصَاصَهُ بِالْخَبَرِ بَلْ يَجْرِي فِي الْإِنْشَاءِ نَحْوُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا فَإِنَّ الْبِنَاءَ فِعْلُ الْعَمَلَةِ وَهَامَانُ سَبَبٌ آمِرٌ وَكَذَا قَوْلُكَ فَلْيُنْبِتِ الرَّبِيعُ مَا شَاءَ وَلْيَصُمْ نَهَارُكَ وَلْيَجِدَّ جِدُّكَ وَمَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ مِمَّا أُسْنِدَ فِيهِ الْأَمْرُ أَوِ النَّهْيُ إِلَى مَا لَيْسَ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ صُدُوْرُ الْفِعْلِ أَوِ التَّرْكُ عَنْهُ وَكَذَا قَوْلُكَ لَيْتَ النَّهْرَ جَارٍ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ

ترجمہ اور خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے اس کا عطف اس کے قول کثیر پر ہے اور یہ اسلئے کہا ہے کہ مجاز کا مجاز فی الاثبات نام رکھنا اور اسکو احوال اسناد خبری میں لانا اسکے خبر کے ساتھ خاص ہونے کا وہم پیدا کرتا ہے بلکہ انشاء میں جاری ہوتا ہے جیسے اے ہامان میرے لئے محل بنا۔ اسلئے کہ محل بنانا معماروں کا کام ہے اور ہامان سبب آمر ہے اور ایسے ہی تیرا قول فصل ربیع جو چاہے اگائے، اور تیرا دن روزہ رکھے، اور تیری کوشش کوشش کرے اور وہ جو اسکے مشابہ ہو اس چیز میں سے جس میں امر یا نہی کی اسناد کی گئی ہو اس چیز کی طرف جس سے فعل کا صدور یا ترکِ فعل مطلوب نہ ہو اور ایسے ہی تیرا قول کاش نہر جاری ہوتی اور باری تعالیٰ کا قول کیا تیری نماز تجھ کو حکم کرتی ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ یہ متن مصنف کے قول کثیر پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مجاز عقلی قرآن میں بکثرت پایا جاتا ہے اور مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی جسطرح خبر کے اندر جاری ہوتا ہے اسی طرح انشاء کے اندر بھی جاری ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات کہنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے علاوہ بعض لوگوں نے مجاز عقلی کو مجاز فی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اور اثبات خبر میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن انشاء میں متحقق نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف مجاز عقلی کو احوال اسناد خبری میں لائے ہیں۔ پس مجاز فی الاثبات نام رکھنے سے اور احوال اسناد خبری میں لانے سے چونکہ خبر کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا ہوتا ہے اسلئے مصنف نے غیر مختص بالخبر کہہ کر اس وہم کو دور کردیا اور فرمایا کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ خبر اور انشاء دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ خبر کی مثالیں تو سابق میں گذر چکی ہیں اور انشاء میں جاری ہونے کی مثال یا ہامان ابن لی صرحاً ہے۔ بادشاہ وقت نے اپنے وزیر ہامان سے کہا اے ہامان میرے لئے محل بنا۔ اس کلام میں فعل بنا کی اسناد ہامان کی طرف مجازی ہے کیونکہ بنا اور مکان تعمیر کرنا حقیقۃً معماروں کا فعل ہے اور رہا ہامان تو وہ سبب ہے یعنی ہامان معماروں کو امر کرنے اور حکم دینے کی وجہ سے سبب ہے لہذا فاعل مجازی اور سبب کی طرف اسناد کرنے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی اور اِبْنِ چونکہ امر کا صیغہ ہے جو انشاء کے

قبیل سے ہے اسلئے یہ اسناد مجازی انشاء میں ہوگی نہ کہ خبر میں۔ اسی طرح اگر آپ نے کہا فلینبت الربیع ماشاء ولیصم نہارک، ولیجد جدک تو ان میں بھی مجاز عقلی ہوگا کیونکہ انبات کا حقیقی فاعل اللہ ہے نہ کہ ربیع اور صوم کا حقیقی فاعل مخاطب ہے نہ کہ نہار اور جِد کا حقیقی فاعل بھی مخاطب ہے نہ کہ جد مصدر۔ پس چونکہ ان مثالوں میں فعل امر کی اسناد فاعل مجازی اور غیر ما ہولہ کی طرف کی گئی ہے اسلئے یہ مثالیں بھی ایسی ہونگی جہاں انشاء میں مجاز عقلی جاری ہوتا ہے ان کے علاوہ وہ تمام اقوال انشاء میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال ہوں گے جن میں فعل امر کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے فعل کا صدور مطلوب نہ ہو جیسا کہ یا ہامان ابن میں ہامان سے فعل بناء کا صدور مطلوب نہیں ہے یا فعل نہی کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے ترک فعل مطلوب نہ ہو۔ جیسے لاینم لیلک میں لیل سے ترک قیام مطلوب نہیں ہے۔ اسی طرح امر اور نہی کے علاوہ بھی انشاء کی ایسی قسمیں ہیں جن میں مجاز عقلی پایا جاتا ہے جیسے تمنی۔ لیت النہر جارٍ میں جارٍ کی اسناد ضمیر نہر کی طرف اسناد مجازی ہے اور استفہام اصلوتک تامرک میں تامر کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو صلاۃ کی طرف راجع ہے اسناد مجازی ہے درانحالیکہ تمنی اور استفہام دونوں انشاء کی قسمیں ہیں۔

وَلَابُدَّ لَهٗ اَیْ لِلْمَجَازِ الْعَقْلِیِّ مِنْ قَرِیْنَةٍ صَارِفَةٍ عَنْ اِرَادَةِ ظَاهِرِهٖ لِاَنَّ الْمُتَبَادِرَ اِلَی الْفَهْمِ عِنْدَ اِنْتِفَاءِ الْقَرِیْنَةِ هُوَالْحَقِیْقَةُ لَفْظِیَّةٍ کَمَا مَرَّ فِیْ قَوْلِ اَبِی النَّجْمِ مِنْ قَوْلِهٖ اَفْنَاهُ قِیْلُ اللّٰهِ اَوْ مَعْنَوِیَّةٍ کَاسْتِحَالَةِ قِیَامِ الْمُسْنَدِ بِالْمَذْکُوْرِ اَیْ بِالْمُسْنَدِ اِلَیْهِ الْمَذْکُوْرِ مَعَ الْمُسْنَدِ عَقْلًا اَیْ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ یَعْنِیْ یَکُوْنُ بِحَیْثُ لَا یَدَّعِیْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُحِقِّیْنَ وَالْمُبْطِلِیْنَ اَنَّهٗ یَجُوْزُ قِیَامُهٗ بِهٖ لِاَنَّ الْعَقْلَ اِذَاخُلِّیَ وَنَفْسَهٗ یَعُدُّهٗ مُحَالًا کَقَوْلِكَ مَحَبَّتُكَ جَاءَتْ بِیْ اِلَیْكَ لِظُهُوْرِ اِسْتِحَالَةِ قِیَامِ الْمَجِیْءِ بِالْمَحَبَّةِ اَوْ عَادَةً اَیْ مِنْ جِهَةِ الْعَادَةِ نَحْوُ هَزَمَ الْاَمِیْرُ الْجُنْدَ لِاِسْتِحَالَةِ قِیَامِ هَزْمِ الْجُنْدِ بِالْاَمِیْرِ وَحْدَهٗ عَادَةً وَاِنْ کَانَ مُمْکِنًا عَقْلًا وَاِنَّمَا قَالَ قِیَامُهٗ بِهٖ لِیَعُمَّ الصُّدُوْرَ عَنْهُ مِثْلُ ضَرَبَ وَ هَزَمَ وَغَیْرَهٗ کَقَرُبَ وَبَعُدَ وَصُدُوْرِهٖ عَطْفٌ عَلَی اسْتِحَالَةِ اَیْ اَوْ کَصُدُوْرِ الْکَلَامِ عَنِ الْمُوَحِّدِ مِثْلُ اَشَابَ الصَّغِیْرَ الْبَیْتَ فَاِنَّهٗ یَکُوْنُ قَرِیْنَةً مَعْنَوِیَّةً عَلٰی اَنَّ اِسْنَادَ اَشَابَ وَاَفْنٰی اِلٰی کَرِّ الْغَدَاةِ وَمَرِّ الْعَشِیِّ مَجَازٌ لَا یُقَالُ هٰذَا دَاخِلٌ فِی الْاِسْتِحَالَةِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ ذٰلِكَ کَیْفَ وَقَدْ ذَهَبَ اِلَیْهِ کَثِیْرٌ مِّنْ ذَوِی الْعُقُوْلِ وَاحْتَجْنَا فِیْ اِبْطَالِهٖ اِلٰی دَلِیْلٍ۔

ترجمہ اور ضروری ہے اس کے لئے یعنی مجاز عقلی کے لئے ایسا قرینہ جو ظاہر کا ارادہ کرنے سے پھیرنے والا ہو اسلئے کہ انتفاء قرینہ کے وقت متبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے قرینہ لفظیہ ہو جیسا کہ ابوالنجم کے قول میں گذر چکا ہے یعنی اس کا قول "افناہ قیل اللہ" یا معنوی ہو جیسے مسند کے قیام کا محال ہونا مذکور کے ساتھ یعنی ایسے مسند الیہ کے ساتھ جو مسند کے ساتھ مذکور ہے عقلاً ہو یعنی جہت عقل سے ہو یعنی اس طور پر ہو کہ مُحِقّین اور مُبطِلین میں سے کوئی اس بات کا دعوی نہ کرے کہ مسند کا قیام مسندالیہ کے ساتھ جائز ہے۔ اسلئے کہ عقل کو جب تنہا چھوڑ دیا جائے تو اسکو محال شمار کرے جیسے تیرا قول تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لے آئی کیونکہ محبت کے ساتھ مجیٔ کے قیام کا محال ہونا ظاہر ہے۔ یا عادۃ ہو یعنی من جہت العادۃ ہو جیسے امیر نے لشکر کو شکست دی۔ کیونکہ ہزم جند کا قیام تنہا امیر کے ساتھ عادۃً محال ہے اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور مصنف نے قیامہ بہ کہا تاکہ عام ہو جائے اس سے صدور کو جیسے ضرب اور ہزم اور غیر صدور کو جیسے قَرُبَ اور بَعُدَ اور صُدُورِہٖ استحالہ پر معطوف ہے یعنی جیسے کلام کا موحد سے صادر ہونا جیسے اشابَ الصغیر وافنیٰ الکبیر' البیت ہے اسلئے کہ اسکا صدور اس بات پر قرینہ معنوی ہوگا کہ اشاب اور افنیٰ کی اسناد کرّ الغداۃ ومرّ العشی کی طرف مجاز ہے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استحالہ میں داخل ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں اور کیسے تسلیم کریں گے حالانکہ اس کی طرف بہت سے ذوی العقول گئے ہیں اور ہم اسکو باطل کرنے میں دلیل کے محتاج ہوئے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو ظاہر اسناد کا ارادہ کرنے سے مانع ہو یعنی وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے اور قرینہ کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ عدم قرینہ کی صورت میں حقیقت ہی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ پس چونکہ عدم قرینہ کے وقت حقیقت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اسلئے مجاز مراد لینے کے واسطے ایسے قرینہ کا ہونا لازم ہوگا جو یہ بتلادے کہ یہاں ظاہر اسناد اور اسناد حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اسناد مجازی مراد ہے پھر قرینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظیہ (۲) معنویہ۔ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ لفظوں میں ایسی کوئی چیز موجود ہو جو ظاہر اسناد مراد لینے سے مانع ہو مثلاً سابق میں ابوالنجم کا یہ شعر گذرا ہے ؎ میّز عنہ قنزعاً عن قنزع ٭ جذب اللیالی ابطئی او اسرعی۔ اس شعر میں میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف کی گئی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سر سے بالوں کو جدا کرنا راتوں (زمانہ) کا کام ہے۔ مگر چونکہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے "افناہ قیلُ اللہ" (ابوالنجم کو اللہ کے حکم نے فنا کر دیا ہے) اسلئے افناہ قیل اللہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ابوالنجم نے جذب اللیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے۔ کیونکہ ابوالنجم موثر حقیقی اور فاعل حقیقی اللہ کو سمجھتا ہے لہذا اللہ کے علاوہ جو بھی فاعل ہوگا وہ فاعل مجازی ہوگا اور فاعل مجازی کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی اسناد مجازی ہوگی۔ قرینہ معنویہ وہ ہے جو لفظوں میں مذکور نہ ہو مثلاً کسی جگہ مسند کا قیام مسندالیہ

کے ساتھ عقلاً محال ہو یا عادتاً محال ہو پس مسندالیہ کے ساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہاں ظاہراسناد مراد نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عقلاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محقین (اہل سنت والجماعت) اور مبطلین (دہریہ) دونوں میں سے کوئی شخص بھی مسندالیہ کے ساتھ مسند کے قیام کے جواز کا مدعی نہ ہو اور اس کا مدعی اس لئے نہ ہو کہ جب عقل کو کسی امر آخر کا اعتبار کئے بغیر تنہا چھوڑ دیا جائے تو وہ اس قیام کو محال شمار کرے پس عقل کا اس قیام کو محال شمار کرنا ہی اس بات کا قرینہ ہے کہ ظاہراسناد مراد نہیں ہے قیام مسند بالمسندالیہ کے عقلاً محال ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے محبتک جاءت بی الیک،، تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لائی۔ ملاحظہ فرمائیے اس مثال میں مجئ مسند اور محبت مسندالیہ ہے لیکن مجئ (مسند) کا قیام محبت (مسندالیہ) کے ساتھ عقلاً محال ہے چنانچہ اس قیام کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس اس کا محال ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس ترکیب میں ظاہراسناد مراد نہیں ہے بلکہ اصل ترکیب یہ ہے نفسی جاءت بی الیک لاجل المحبت میرانفس مجھ کو تیرے پاس لایا محبت کی وجہ سے پس محبت مجئ کا سبب داعی ہے نہ کہ فاعل۔ اور سبب کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ اور عادتاً محال ہونے کی مثال یہ ہے " ہزم الامیرالجند" امیر نے لشکر کو شکست دی اس مثال میں ہزم مسند اور امیر مسندالیہ ہے مگر مسند (ہزم جند) کا قیام مسندالیہ (امیر) کے ساتھ اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادتاً محال ہے یعنی ایک آدمی کا پورے لشکر کو شکست دینا عادۃً ناممکن ہے پس یہ استحالہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ظاہراسناد مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر کے لشکر نے مخالف کے لشکر کو شکست دی اور یہ شکست دینا چونکہ امیر کے حکم سے ہوا ہے اسلئے امیر سبب آمر ہوگا اور اسکی طرف اسناد اسناد مجازی ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے قیامہ بہ یعنی قیام مسند بالمسندالیہ اسلئے کہا ہے تاکہ یہ اسکو بھی شامل ہوجائے جہاں مسند کا مسندالیہ سے صدور ہوتا ہے جیسے ضَرَبَ اور ہَزَمَ کہ ضرب اور ہزم کا مسندالیہ یعنی فاعل سے صدور ہوتا ہے اور اسکو بھی شامل ہوجائے جہاں مسند، مسندالیہ سے صادر تو نہیں ہوتا البتہ مسند، مسندالیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جیسے قَرُبَتِ الدار اور بَعُدَتِ الدار گھر قریب ہوگیا، گھر دور ہوگیا۔ ان مثالوں میں قَرُبَ اور بَعُدَ دار کے ساتھ قائم ہیں لیکن صدور کے طور پر نہیں بلکہ اتصاف کے طور پر کیونکہ ان مثالوں میں دار کو قرب اور بعد کے ساتھ متصف کیا گیا ہے قرب اور بعد دار سے صادر نہیں ہوئے ہیں۔ الحاصل اس تعمیم کے پیش نظر مصنف نے قیام المسند بالمسندالیہ فرمایا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ صدورہ کا لفظ استحالۃ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ قرینہ معنویہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مسند کا قیام مسندالیہ کے ساتھ عقلاً یا عادتاً محال ہو اور ایک صورت یہ ہے کہ کلام، موحد کامل سے صادر ہو یعنی ایسے شخص سے صادر ہو جو صرف اللہ کو موثر سمجھتا ہے اسباب عادیہ کو موثر نہیں سمجھتا ہے مثلاً اگر موحد اور مومن نے کہا ہے اشاب الصغیر وافنی الکبیر ٭ کرالغداۃ ومرالعشی تو اس کلام کا موحد کامل سے صادر ہونا اس بات پر معنوی قرینہ ہوگا کہ اشاب اور افنی کی اسناد کرالغداۃ ومرالعشی کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا موحد کامل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے نزدیک کرالغداۃ ومرالعشی حقیقۃً

موثر نہیں ہے بلکہ موثر حقیقی اللہ کی ذات ہے اور جب ایسا ہے تو اس کے نزدیک اشاب اور افنی کی اسناد غیر ما ہولہ کی طرف ہوگی۔ اور غیر ما ہو لہ کی طرف اسناد، مجازی اسناد ہوتی ہے لہٰذا یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ لایقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ "اشاب الصغیر" البیت کا موحد سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ موحد اشابۃ اور افناء کے مسند الیہ مذکور یعنی کر الغداۃ و مر العشی کے ساتھ قیام کو محال سمجھتا ہے لہٰذا جب یہ صورت استحالہ عقلیہ میں داخل ہے تو اسکو علیحدہ سے استحالہ کا مقابل بنا کر ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اشاب الصغیر کا موحد سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ استحالہ عقلیہ سے وہ استحالہ مراد ہے جس کو عقل بداہۃً محال سمجھتی ہو اور ہر عاقل بغیر نظر و استدلال کے اسکے محال ہونے کا قائل ہو محقین اور مبطلین میں سے کوئی بھی اسکے جواز کا مدعی نہ ہو اور مثال مذکور ایسی نہیں ہے کیونکہ بہت سے ذی عقل لوگ اسکے قائل ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اور بوڑھوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرور زمانہ ہی کا کام ہے اللہ کا کام نہیں ہے حتیٰ کہ ہم ان کے اس مذہب کو باطل کرنے کے سلسلے میں دلائل کے محتاج ہیں پس ذی عقل لوگوں کا اس کو محال نہ سمجھنا اور اس کے محال ہونے کو ثابت کرنے کے لئے ہمارا دلائل کیطرف محتاج ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ مثال استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ مثال استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو استحالہ کا مقابل بنا کر علیحدہ سے ذکر کرنا بالکل درست ہے۔

وَمَعْرِفَةُ حَقِيْقَتِهٖ يَعْنِيْ اَنَّ الْفِعْلَ فِي الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ لَهٗ فَاعِلٌ اَوْ مَفْعُوْلٌ بِهٖ اِذَا اُسْنِدَ اِلَيْهِ يَكُوْنُ الْاِسْنَادُ حَقِيْقَةً فَمَعْرِفَةُ فَاعِلِهٖ اَوْ مَفْعُوْلِهِ الَّذِيْ اِذَا اُسْنِدَ اِلَيْهِ يَكُوْنُ الْاِسْنَادُ حَقِيْقَةً اِمَّا ظَاهِرَةٌ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ اَيْ فَمَا رَبِحُوْا فِيْ تِجَارَتِهِمْ وَاِمَّا خَفِيَّةٌ لَا تَظْهَرُ اِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ وَتَاَمُّلٍ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ سَرَّتْنِيْ رُؤْيَتُكَ اَيْ سَرَّنِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عِنْدَ رُؤْيَتِكَ وَقَوْلُهٗ شعر يَزِيْدُكَ وَجْهُهٗ حُسْنًا اِذَا مَا زِدْتَهٗ نَظَرًا اَيْ يَزِيْدُكَ اللّٰهُ حُسْنًا فِيْ وَجْهِهٖ لِمَا اَوْدَعَهٗ مِنْ دَقَائِقِ الْحُسْنِ وَالْجَمَالِ يَظْهَرُ بَعْدَ التَّاَمُّلِ وَالْاِمْعَانِ وَفِيْ هٰذَا تَعْرِيْضٌ بِالشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ وَرَدٌّ عَلَيْهِ حَيْثُ زَعَمَ اَنَّهٗ لَا يَجِبُ فِي الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ اَنْ يَكُوْنَ لِلْفِعْلِ فَاعِلٌ يَكُوْنُ الْاِسْنَادُ اِلَيْهِ حَقِيْقَةً فَاِنَّهٗ لَيْسَ لِسَرَّتْنِيْ فِيْ سَرَّتْنِيْ رُؤْيَتُكَ وَلِيَزِيْدُكَ فِيْ يَزِيْدُكَ وَجْهُهٗ حُسْنًا فَاعِلٌ يَكُوْنُ الْاِسْنَادُ اِلَيْهِ حَقِيْقَةً وَكَذَا اَقْدَمَنِيْ بَلَدَكَ حَقٌّ لِيْ عَلٰى فُلَانٍ بَلِ الْمَوْجُوْدُ هٰهُنَا هُوَ السُّرُوْرُ وَالزِّيَادَةُ وَالْقُدُوْمُ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الْاِمَامُ فَخْرُ الدِّيْنِ الرَّازِيُّ بِاَنَّ الْفِعْلَ لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ لَهٗ فَاعِلٌ حَقِيْقَةً لِامْتِنَاعِ صُدُوْرِ الْفِعْلِ لَا عَنْ فَاعِلٍ فَهُوَ اِنْ كَانَ مَا اُسْنِدَ اِلَيْهِ الْفِعْلُ فَلَا مَجَازَ وَاِلَّا فَيُمْكِنُ تَقْدِيْرُهٗ وَزَعَمَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ اَنَّ اعْتِرَاضَ الْاِمَامِ حَقٌّ

وَاَنَّ فَاعِلَ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَاَنَّ الشَّيْخَ لَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَتَهَا لِخَفَائِهَا فَتَبِعَهُ الْمُصَنِّفُ وَظَنِّيْ اَنَّ هٰذَا تَكَلُّفٌ وَالْحَقُّ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ

ترجمہ اور مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت یعنی مجاز عقلی میں فعل کے لئے ضروری ہے کہ فاعل یا مفعول بہ ہو جب اسکی طرف اسناد کیجائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس اس کے اس فاعل یا اس مفعول کی معرفت کہ جب اسکی طرف اسناد کیجائے تو وہ اسناد حقیقت ہو یا ظاہر ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول فما ربحت تجارتھم میں ہے یعنی ان لوگوں نے اپنی تجارت میں فائدہ نہیں اٹھایا اور یا خفی ہوگی کہ صرف غور وفکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے قول سرتنی رویتک میں یعنی خوش کردیا مجھ کو اللہ نے تیرے دیدار کے وقت اور اس کا قول شعر اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کریگا جبکہ تو اس کو گہری نگاہ سے دیکھیگا یعنی تیرے اندر اللہ اس کے چہرے میں حسن زیادہ کریگا کیونکہ اللہ نے اس کے چہرہ میں حسن وجمال کی وہ باریکیاں ودلعیت رکھی ہیں جو گہری نظر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں اور اس میں شیخ عبدالقاہر پر تعریض ہے اور ان پر اس حیثیت سے رد ہے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مجاز عقلی میں یہ بات ضروری نہیں ہے کہ فعل کے لئے ایسا فاعل ہو جس کی طرف اسناد حقیقت ہوا سلئے کہ سرتنی رویتک میں سرتنی کے لئے اور یزیدک وجھہ حسنا میں یزید کے لئے ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو۔ اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علی فلان میں بلکہ اس جگہ سرور، زیادۃ اور قدوم موجود ہے اور اس پر امام فخرالدین نے اعتراض کیا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ بغیر فاعل کے فعل کا صدور ممتنع ہے پس اگر فاعل وہ ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا ورنہ اس کی تقدیر ممکن ہے اور صاحب مفتاح کا خیال یہ ہے کہ امام کا اعتراض حق ہے اور ان افعال کا فاعل اللہ ہے اور شیخ نے اس کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی حقیقت کو نہیں پہچانا ہے پس مصنف نے اس کا اتباع کیا ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ تکلف ہے اور حق وہی ہے جسکو شیخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے اور کبھی خفی ہوتی ہے یعنی مجاز عقلی میں فعل یا معنی فعل کی اسناد اگرچہ غیر ما ہو لہ کیطرف ہوتی ہے لیکن اس فعل یا معنی فعل کے لئے ما ہو لہ یعنی ایک ایسے فاعل یا مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس جس فاعل یا مفعول بہ کی طرف اسناد حقیقی اسناد ہوتی ہے اس فاعل یا مفعول بہ کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے کہ بغیر غور وفکر کے اس کا علم ہو جاتا ہے اور کبھی خفی ہوتی ہے یعنی غور وفکر کے بعد پتہ چلتا ہے کہ اس کا ما ہو لہ (حقیقی فاعل یا حقیقی مفعول بہ) کیا ہے اور وجہ خفاء یہ ہے کہ کبھی فاعل مجازی کی طرف اسناد زیادہ ہوتی ہے اور فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کیطرف اسناد تقریباً متروک ہوتی

ہے پس فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کیطرف اسناد کے متروک ہونے کی وجہ سے اس کی طرف بآسانی ذہن منتقل نہیں ہوتا بلکہ اسکو پہچاننے کے لئے غور وفکر کرنا پڑتا ہے ظاہر ہونے کی مثال باری تعالیٰ کا قول فمار بحت تجارتہم ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں فمار بحوا فی تجارتہم انھوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا۔ پس تجارت چونکہ سببِ ربح ہے اسلئے مجازاً ربح کو تجارت کی طرف مسند کر دیا گیا ورنہ رابح حقیقۃً ارباب تجارت ہیں اور اس جگہ فاعل حقیقی کی معرفت بالکل ظاہر ہے اور ظاہر اسلئے ہے کہ اہل لغت کا عرف یہ ہے کہ وہ جب استعمالِ حقیقی کا ارادہ کرتے ہیں تو ربح کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں نفع اٹھایا ہے تجارت کی طرف منسوب نہیں کرتے ہیں۔ پس اہل لغت کے اس عرف کی وجہ سے فوراً یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ اس آیت میں اسناد مجازی ہے اور اس کا ماہولہ اور حقیقی فاعل تاجر ہے خفی کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو مخاطب بنا کر کہا سرتنی رویتک تیری رویت نے مجھ کو مسرور کر دیا ہے اس مثال میں سرت کی اسناد رویت کی طرف اسنادِ مجازی ہے کیونکہ اس کا حقیقی فاعل اللہ ہے اور مطلب یہ ہے سرنی اللہ تعالیٰ عند رویتک، اللہ نے تیرے دیدار کے وقت مجھ کو مسرور کر دیا ہے۔ پس رویت ظرف زماں ہے اور ظرف زمان کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی اور اس مثال میں اور اگلی مثال میں حقیقی فاعل کو پہچاننے میں خفاء اسلئے ہے کہ اہل لغت اس مجاز کو اس طریقہ پر استعمال کرتے ہیں گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے پس جب وہ اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرتے ہیں تو حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا انتقال نہیں ہو سکیگا اور حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا ہی خفاء کی علامت ہے دوسری مثال ۔ یزیدک وجہہ حسنا؛ اذا مازدتہ نظرا جب تو اس میں نظر کو زیادہ کریگا یعنی جتنا ہی اس کو گہری نگاہ سے دیکھیگا اُتنا ہی اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کریگا اس مثال میں زیادت کی اسناد وجہ کیطرف اسناد مجازی ہے کیونکہ زیادت کا حقیقی فاعل اور ماہولہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے لئے اس کے چہرہ میں حسن کو زیادہ کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے چہرے میں حسن وجمال کی وہ باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر اور غور وفکر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ اس مثال میں بھی وجہ خفاء وہ ہی ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے یعنی اہل لغت کا اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرنا کہ گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے ۔ وفی ہذا تعریض بالشیخ سے شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح کے اس کلام میں (کہ مجاز عقلی کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے خواہ اس کی معرفت ظاہر ہو خواہ خفی ہو) شیخ عبدالقاہر پر تعریض ہے اور ان پر رد ہے کیونکہ شیخ کا خیال یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کے لئے فاعل حقیقی اور ماہولہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ سرتنی رویتک میں سرتنی کے لئے اور یزیدک وجہہ حسنا میں یزیدک کے لئے عرف اور استعمال میں ایسا کوئی فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو یعنی ان کے لئے کوئی حقیقی فاعل نہیں ہے۔ اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علی فلان میں اقدام کی اسناد حق کی طرف تو مجازی ہے لیکن اس کے لئے کوئی حقیقی فاعل موجود نہیں ہے بلکہ یہاں جو چیز موجود ہے وہ سرور، زیادت اور قدوم ہے۔ مصنف اور شیخ کے درمیان اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ مصنف اور سکاکی کے نزدیک

مجاز عقلی کے لئے یہ شرط ہے کہ فعل یا معنی فعل کے لئے خارج میں ایک ایسا حقیقی فاعل موجود ہو جس کی طرف مجاز سے پہلے حقیقتاً اسناد کی گئی ہو یعنی عرف اور استعمال میں اس فاعل کی طرف اس فعل کی اسناد کا قصد کیا گیا ہو اور یہ شرط اسلئے لگائی گئی ہے تاکہ اس فاعل حقیقی سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کرنا متحقق ہو سکے کیونکہ مجاز کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ لفظ پہلے اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوا ور پھر معنی غیر موضوع لہ کی طرف نقل کیا جائے اور شیخ عبدالقاہر کا مذہب یہ ہے کہ فعل اگر نفس الامر اور خارج میں موجود ہے تب تو اس کے لئے واقعی فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے اور اگر فعل خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ فعل امر اعتباری ہے تو اس کے لئے فاعل حقیقی نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے ایک فاعل فرض کر کے اس کی طرف فعل کی اسناد کر دی جائے گی اور پھر اس فاعلِ مفروض اور متوہم سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا جائے گا پس مذکورہ مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل حقیقی مصنف اور سکاکی کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ ہیں پھر اس سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا گیا ہے ۔ اور شیخ کے نزدیک مذکورہ تینوں مثالوں میں جو افعال ہیں یعنی خوش کرنا، زیادہ کرنا لانا متعدی ہیں اور عرف اور استعمال میں یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود ہیں یعنی متکلم نے ان کے ذریعہ خبر دینے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جب یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کیلئے ایسے فاعل حقیقی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو ہاں اس جگہ افعال لازمہ موجود ہیں یعنی خوش ہونا۔ زیادہ ہونا۔ آنا۔ یعنی متکلم نے ان افعال کو لازم کے معنی میں استعمال کیا ہے اور یہ ارادہ کیا ہے کہ میں خوش ہو گیا، میری نظر میں اس کے چہرے کا حسن زائد ہو گیا، میں آیا۔ پس افعال لازمہ چونکہ موجود ہیں اس لئے ان کے لئے فاعل حقیقی بھی ہوگا مگر اس جگہ چونکہ فعل متعدی کے فاعل میں کلام ہے نہ کہ فعل لازم کے فاعل میں اور اس جگہ فعل متعدی موجود نہیں ہے بلکہ محض اعتباری ہے اس لئے شیخ نے کہا کہ ان افعال کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے یعنی فعل متعدی کے فاعل حقیقی کا منتفی ہونا فعل متعدی کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ امام فخرالدین رازیؒ نے شیخ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کے لئے حقیقی فاعل کا ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر فعل کے لئے حقیقی فاعل نہیں ہوگا تو بغیر فاعل کے فعل کا صدور لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ممتنع اور محال ہے پس فعل کی جس چیز کی طرف اسناد کی گئی ہے اگر وہ ہی اس کا حقیقی فاعل ہے تو اس اسناد میں مجاز نہ ہوگا اور اگر وہ اس کا حقیقی فاعل نہیں ہے تو حقیقی فاعل کا مقدر ماننا ضروری ہوگا۔ علامہ سکاکی صاحبِ مفتاح کہتے ہیں کہ امام کا اعتراض برحق ہے اور مذکورہ تینوں مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں اور شیخ عبدالقاہر نے خفاء کی وجہ سے چونکہ ان افعال کی حقیقت یعنی ان کے مسندالیہ کی حقیقت کو نہیں پہچانا اس لئے موصوف مرحوم نے ان کے لئے فاعل حقیقی اور مسندالیہ حقیقی ہونے کا انکار کر دیا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مصنفِ تلخیص نے سکاکی اور رازی کی پیروی کی ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ سب تکلفات ہیں اور صحیح بات وہی ہے جس کو شیخ نے ذکر کیا ہے کیونکہ سکاکی وغیرہ نے مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل حقیقی قرار دیا ہے حالانکہ مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل قرار دینا غلط ہے اسلئے کہ اللہ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ موجد اور مؤثر ہے اور ہر چیز میں اللہ کے موجد اور مؤثر ہونے کو شیخ بھی مانتے ہیں مگر یہاں فاعل کے یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور سرور، زیادت اور قدوم اللہ تعالیٰ

کے ساتھ قائم نہیں ہیں پس جب یہ افعال اللہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے اللہ ان افعال کا فاعل بھی نہ ہوگا اور جب اس معنی کے اعتبار سے اللہ ان افعال کا فاعل نہیں ہے تو یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے اور جب یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے تو شیخ کا مذہب ثابت ہوگیا۔

وَاَنْكَرَهُ اَىِ الْمَجَازَ الْعَقْلِىَّ السَّكَّاكِىُّ وَقَالَ الَّذِىْ عِنْدِىْ نَظْمُهُ فِىْ سِلْكِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ بِجَعْلِ الرَّبِيْعِ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ عَنِ الْفَاعِلِ الْحَقِيْقِىِّ بِوَاسِطَةِ الْمُبَالَغَةِ فِى التَّشْبِيْهِ وَجَعْلِ نِسْبَةِ الْاِنْبَاتِ اِلَيْهِ قَرِيْنَةً لِلْاِسْتِعَارَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ ذَاهِبًا اِلٰى اَنَّ مَا مَرَّ مِنَ الْاَمْثِلَةِ وَنَحْوَهُ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ وَهُوَ عِنْدَ السَّكَّاكِىِّ اَنْ تَذْكُرَ الْمُشَبَّهَ وَتُرِيْدَ الْمُشَبَّهَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ قَرِيْنَةٍ وَهِىَ اَنْ تَنْسُبَ اِلَيْهِ شَيْئًا مِنَ اللَّوَازِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ مِثْلُ اَنْ تُشَبِّهَ الْمَنِيَّةَ بِالسَّبُعِ ثُمَّ تُفْرِدُهَا بِالذِّكْرِ وَتُضِيْفُ اِلَيْهَا شَيْئًا مِنْ لَوَازِمِ السَّبُعِ فَتَقُوْلُ مَخَالِبُ الْمَنِيَّةِ نَشَبَتْ بِفُلَانٍ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِالرَّبِيْعِ الْفَاعِلُ الْحَقِيْقِىُّ لِلْاِنْبَاتِ يَعْنِى الْقَادِرَ الْمُخْتَارَ بِقَرِيْنَةِ نِسْبَةِ الْاِنْبَاتِ الَّذِىْ هُوَ مِنَ اللَّوَازِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْفَاعِلِ الْحَقِيْقِىِّ اِلَيْهِ اَىْ اِلَى الرَّبِيْعِ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ غَيْرُهٗ اَىْ غَيْرُ هٰذَا الْمِثَالِ وَحَاصِلُهٗ اَنْ يُشَبَّهَ الْفَاعِلُ الْمَجَازِىُّ بِالْفَاعِلِ الْحَقِيْقِىِّ فِىْ تَعَلُّقِ وُجُوْدِ الْفِعْلِ بِهٖ ثُمَّ يُفْرَدُ الْفَاعِلُ الْمَجَازِىُّ بِالذِّكْرِ وَيُنْسَبُ اِلَيْهِ شَىْءٌ مِنْ لَوَازِمِ الْفَاعِلِ الْحَقِيْقِىِّ

ترجمہ اور سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے اور کہا کہ میرے نزدیک اس کو استعارہ بالکنایہ کی لڑی میں پرونا ہے ربیع کو مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی سے استعارہ بالکنایہ قرار دیکر اور انبات کی نسبت کو ربیع کی طرف استعارہ کا قرینہ بناکر اور یہ ہی مصنف کے قول کے معنی ہیں اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ مذکورہ مثالیں استعارہ بالکنایہ ہیں اور سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ تو مشبہ کو ذکر کرے اور قرینہ کے واسطہ سے مشبہ بہ مراد لے .... اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی چیز کو منسوب کیا جائے مثلاً تو موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دے پھر موت کو تنہا ذکر کرے اور اس کی طرف درندے کے لوازم میں سے کسی چیز کو منسوب کردے پس کہے تو موت کے چنگل فلاں میں گڑ گئے اس بنا پر کہ ربیع سے مراد انبات کا حقیقی فاعل ہے یعنی قادر مختار۔ اس انبات کی نسبت کے قرینہ سے جو فاعل حقیقی کے

لوازم میں سے ہے ربیع کی طرف ۔ اور اسی قیاس پر اس مثال کے علاوہ ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی جائے فاعلین میں سے ہر ایک کے ساتھ وجودِ فعل کے تعلق میں پھر فاعل مجازی کو تنہا ذکر کیا جائے اور اس کی طرف فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کوئی چیز منسوب کی جائے ۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ علامہ ابو یعقوب سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کی غیر ما ہو لہ کیطرف اسناد جس کو لوگ مجاز عقلی کہتے ہیں سکاکی اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلام عرب میں مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے اور وجہ انکار بیان کرتے ہیں کہ مجاز خلافِ اصل ہے اور خلافِ اصل کلام عرب میں غیر معتبر ہے لہذا مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں انبت الربیع البقل وغیرہ مجاز عقلی کی بہت سی مثالیں ذکر کی گئی ہیں ان کا کیا ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے جتنی مثالیں مجاز عقلی کی ذکر کی ہیں وہ سب استعارہ بالکنایہ کی مثالیں ہیں یعنی ان میں استعارہ بالکنایہ متحقق ہے مثلاً انبت الربیع البقل میں ربیع کا ذکر مبالغۃ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی (اللہ) سے بطور استعارہ بالکنایہ کے ہے اور ربیع کی طرف انبات کی نسبت اس استعارہ پر قرینہ ہے ۔

ذاہبًا الی ان ما مر ونحوہ سے مصنف نے اسی کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اس مثال میں ربیع سے انبات کا فاعل حقیقی یعنی اللہ مراد ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اس کو ربیع کی طرف منسوب کیا گیا ہے مثال کی توضیح سے پہلے آپ یہ ذہن نشین کریں کہ استعارہ بالکنایہ کیا چیز ہے اور مبالغہ فی التشبیہ کسے کہتے ہیں ملاحظہ فرمائیے مصنف کے خیال کے مطابق علامہ سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دیکر مشبہ کو ذکر کیا جائے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ بہ کو حقیقۃً مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کردیا جائے لازم مساوی کا مطلب یہ ہے کہ جب مشبہ بہ صادق آئے تو یہ لازم بھی صادق آئے اور جب مشبہ بہ منتفی ہو تو لازم مساوی بھی منتفی ہوجائے جیسے انبات (اگانا) اللہ تعالیٰ کا لازم مساوی ہے کہ اسکے صدق سے یہ بھی صادق آتا ہے اور اس کے انتفاء سے یہ بھی منتفی ہوجاتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ انبات اس معنی کے اعتبار سے اللہ کا لازم مساوی نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ انبات سے پہلے سے موجود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں اور انبات حادث ہے پس فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ موجود ہونگے حالانکہ اس وقت انبات موجود نہیں تھا اور جب ایسا ہے تو مساوات کہاں رہی یعنی انبات کو اللہ کا لازم مساوی قرار دینا کیسے درست ہوگا بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انبات سے انبات بالقوہ مراد ہے اور انبات بالقوہ بلاشبہ اللہ کا لازم مساوی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جب سے موجود ہیں اسی وقت سے وہ انبات پر قادر ہیں علامہ دسوقی نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت میں انبت الربیع البقل کے معنی ہونگے قدر علی الانبات، اللہ انبات پر قادر ہوگیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس ترکیب میں یہ معنی مراد نہیں ہیں حاصل یہ ہے کہ مثال میں اگر انبات سے انبات بالفعل مراد لیا گیا تو انبات اللہ کا لازم مساوی نہیں رہے گا اور اگر انبات بالقوہ مراد لیا گیا تو وہ اعتراض وارد

ہوگا جس کو علامہ دسوقی نے نقل کیا ہے۔ علامہ دسوقی فرماتے ہیں کہ بہتر بات یہ ہے کہ انبات سے انبات بالفعل مراد لیا جائے مگر مساوات سے مراد یہ نہیں ہے کہ جب مشبہ بہ پایا جائے تو اس کا وہ لازم بھی پایا جائے اور جب مشبہ بہ منتفی ہو تو وہ لازم بھی منتفی ہو جائے بلکہ لازم کے مشبہ بہ کے مساوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لازم صرف مشبہ بہ کیطرف سے وجود میں آئے اس کے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہ آئے اور یہ بات انبات میں بھی متحقق ہے کیونکہ انبات صرف اور صرف اللہ کی طرف سے وجود پذیر ہوتا ہے اسکے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہیں آتا۔ الحاصل قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو مشبہ کیطرف منسوب کر دیا جائے جیسے موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دیکر آپ کہیں مخالب المنیۃ نشبت بفلاں موت کے چنگل فلاں میں گڑ گئے۔ اس مثال میں موت مشبہ، درندہ مشبہ بہ اور مخالب مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے ہے جس کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ مبالغہ فی التشبیہ سے مراد یہ ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جائے اور ادعاءً مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیدیا جائے جیسا کہ مخالب المنیۃ میں منیۃ کو درندہ کا ایک فرد قرار دیدیا گیا ہے پس مذکورہ مثال میں ربیع کو فاعل حقیقی یعنی قادر و مختار (اللہ) کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور پھر مشبہ یعنی ربیع کو ذکر کیا گیا اور مشبہ بہ یعنی قادر و مختار (اللہ) کو مراد لیا گیا اور قرینہ یہ ٹھہرایا گیا کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اسکو ربیع کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ الحاصل اس مثال میں استعارہ بالکنایہ ہے اسی پر قیاس کر کے دوسری مثالوں میں بھی یہ ہی کہا جائے گا یعنی فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی جائے گی کہ فعل کے ساتھ دونوں فاعلوں کا تعلق ہے اور پھر فاعل مجازی کو ذکر کر کے فاعل حقیقی کو مراد لیا جائے گا اور فاعل حقیقی کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو فاعل مجازی کی طرف منسوب کر دیا جائیگا۔

وَفِيْهِ اَىْ فِيْمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَّاكِىُّ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ يَسْتَلْزِمُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ بِالْعِيْشَةِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فِىْ عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ صَاحِبَهَا كَمَا سَيَاْتِىْ فِى الْكِتَابِ مِنْ تَفْسِيْرِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَّاكِىُّ وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ وَهُوَ يَقْتَضِىْ اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ بِالْفَاعِلِ الْمَجَازِىِّ هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيْقِىُّ فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ بِعِيْشَةٍ صَاحِبَهَا وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ اِذْ لَا مَعْنٰى لِقَوْلِنَا هُوَ فِىْ صَاحِبِ عِيْشَةٍ وَهٰذَا مَبْنِىٌّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِعِيْشَةٍ وَضَمِيْرِ رَاضِيَةٍ وَاحِدٌ وَيَسْتَلْزِمُ اَنْ لَا يَصِحَّ الْاِضَافَةُ فِىْ كُلِّ مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ الْفَاعِلُ الْمَجَازِىُّ اِلَى الْفَاعِلِ الْحَقِيْقِىِّ نَحْوُ نَهَارُهٗ صَائِمٌ لِبُطْلَانِ اِضَافَةِ الشَّىْءِ اِلٰى نَفْسِهِ اللَّازِمَةِ مِنْ مَذْهَبِهٖ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّهَارِ فُلَانٌ نَفْسُهٗ وَلَا شَكَّ فِىْ صِحَّةِ هٰذِهِ الْاِضَافَةِ وَنَحْوِهَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ وَهٰذَا اَوْلٰى بِالتَّمْثِيْلِ وَيَسْتَلْزِمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ الْاَمْرُ بِالْبِنَاءِ

فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یَاهَامَانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا لِهَامَانَ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حِیْنَئِذٍ هُوَ الْعَمَلَةُ اَنْفُسُهُمْ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ النِّدَاءَ لَهٗ وَالْخِطَابَ مَعَهٗ وَیَسْتَلْزِمُ اَنْ یَتَوَقَّفَ نَحْوُ اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ الْبَقْلَ وَشَفَی الطَّبِیْبُ الْمَرِیْضَ وَسَرَّتْنِیْ رُؤْیَتُكَ مِمَّا یَكُوْنُ الْفَاعِلُ الْحَقِیْقِیُّ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَی السَّمْعِ مِنَ الشَّارِعِ لِاَنَّ اَسْمَاءَ اللّٰهِ تَعَالٰی تَوْقِیْفِیَّةٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا التَّرْكِیْبِ صَحِیْحٌ شَائِعٌ ذَائِعٌ عِنْدَ الْقَائِلِیْنَ بِاَنَّ اَسْمَاءَ اللّٰهِ تَعَالٰی تَوْقِیْفِیَّةٌ وَغَیْرِهِمْ سُمِعَ مِنَ الشَّارِعِ اَوْلَمْ یُسْمَعْ۔

ترجمہ اور اس میں یعنی سکاکی کے مذہب میں نظر ہے اسلئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ باری تعالیٰ کے قول فِیْ عِیْشَةٍ رَّاضِیَةٍ میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو جیسا کہ عنقریب سکاکی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تفسیر کے ذیل میں کتاب میں آجائے گا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں اور وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی ہی مراد ہو پس لازم آئے گا کہ عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو اور لازم باطل ہے اسلئے کہ ہمارے قول ہوفی صاحب عیشۃ کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں اور یہ اس پر مبنی ہے کہ عیشۃ اور راضیہ کی ضمیر سے ایک مراد ہو اور اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اضافت صحیح نہ ہو ہر اس چیز میں جسکی طرف اضافت کی گئی ہے فاعل مجازی کی فاعل حقیقی کی طرف جیسے نہارہ صائم۔ کیونکہ اضافت شے الی نفسہ جو سکاکی کے مذہب سے لازم آتی ہے باطل ہے اسلئے کہ اسوقت نہار سے مراد فلاں شخص ہے اور اس اضافت کے صحیح ہونے اور اسکے وقوع میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فما ربحت تجارتہم اور یہ مثال بہتر ہے اور مستلزم ہے یہ کہ باری تعالیٰ کے قول یاہامان ابن لی صرحًا میں عمارت بنانے کا حکم ھامان کو نہ ہو اس لئے کہ اس وقت اس سے مراد خود مزدور ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ نداء اور خطاب ہامان کو ہے اور مستلزم ہوگا یہ کہ موقوف ہو شارع سے سننے پر انبت الربیع البقل، شفی الطبیب المریض، سرتنی رویتک اس میں سے جس میں فاعل حقیقی اللہ ہو کیونکہ اللہ تعالےٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور لازم باطل ہے اس لئے کہ اس طرح کی ترکیب صحیح ہے اور ان لوگوں کے نزدیک شائع ذائع ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور ان کے علاوہ کے نزدیک شارع سے مسموع ہو یا مسموع نہ ہو۔

تشریح مصنف تلخیص کہتے ہیں کہ سکاکی کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکاکی کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا محل نظر اور محل اعتراض ہے اسلئے کہ اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ مجاز عقلی کی مثالوں میں فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہے تو چند خرابیاں لازم آئیں گی (۱) فہو فی عیشۃ راضیہ جو ہمارے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا تو ظرفیۃ الشئ لنفسہ

لازم آئے گی اس طور پر کہ راضیۃ کی ضمیر جس کا مرجع عیشۃ ہے وہ فاعل مجازی ہے اور صاحب عیشۃ (عیش کرنے والا) فاعل حقیقی ہے اور استعارہ بالکنایہ میں چونکہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے اس لئے اس آیت میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہوگا اور فھو میں ھو ضمیر اس مَنْ کی طرف راجع ہے جو فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ میں مذکور ہے اور اس مَنْ سے مراد بھی صاحب عیشہ (آدمی ہے) پس اب مطلب یہ ہوگا فصاحب عیشۃ فی صاحب عیشۃ راضیۃ یعنی صاحب عیشہ صاحب عیشہ میں راضی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس صورت میں ظرف بھی صاحب عیشہ ہے اور مظروف بھی صاحب عیشہ ہے اور ظرف و مظروف دونوں کے ایک ہونے کا نام ہی ظرفیۃ الشئی لنفسہ ہے اور ظرفیۃ الشئی لنفسہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے یہ خیال رہے کہ اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں یہ خرابی اس وقت لازم آئے گی جبکہ عیشۃ اور راضیۃ کی ضمیر دونوں سے ایک یعنی صاحب عیشہ مراد ہو ورنہ اگر صنعت استخدام کے طور پر عیشہ سے اس کے حقیقی معنی یعنی عیشہ ہی مراد لیا گیا اور راضیۃ کی ضمیر سے صاحب عیشہ مراد لیا گیا تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عیشہ (عیش) میں صاحب عیشہ راضی ہے پس اس صورت میں چونکہ ظرف عیشہ ہے اور مظروف صاحب عیشہ ہے اور یہ دونوں متغایر ہیں اسلئے ظرفیت الشئی لنفسہ لازم نہیں آئے گی (۲) نہارہ صائم۔ جو مصنف کے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اگر اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ فاعل مجازی یعنی نہار سے مراد فاعل حقیقی ہے یعنی وہ شخص مراد ہے جو روزے دار ہے تو اس صورت میں اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آئے گی اسلئے کہ نہار جو مضاف ہے اس سے مراد بھی وہ شخص ہے جو روزہ دار ہے اور ضمیر جو مضاف الیہ ہے اس سے مراد بھی وہ ہی شخص ہے اور جب ایسا ہے تو مضاف اور مضاف الیہ میں عینیت کی وجہ سے اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آئی حالانکہ یہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ اسی طرح ہر اس ترکیب کو جس میں فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کی طرف مضاف کیا گیا ہو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آئے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ اضافت الشئی الی نفسہ کی وجہ سے اس طرح کی ترکیب صحیح نہ ہونی چاہئے تھی حالانکہ یہ ترکیب قرآن پاک میں واقع ہے جو اس کے صحیح ہونے کی بیّن دلیل ہے چنانچہ ارشاد ہے "فما ربحت تجارتھم" ملاحظہ فرمائیے اس ترکیب میں فاعل مجازی (تجارت) کو فاعل حقیقی ارباب تجارت کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب صحیح بھی ہے اب اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا جائے تو اضافت الشئی الی النفسہ کی وجہ سے یہ ترکیب باطل ہو جائے گی حالانکہ قرآن پاک میں واقع ہونے کی وجہ سے اس کا باطل ہونا باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ اس طرح کی ترکیب کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے شارح فرماتے ہیں کہ اس موقعہ پر اس آیت کو مثال میں پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اسلئے کہ یہ آیت علامہ سکاکی پر رد کرنے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ اس آیت میں استعارہ بالکنایہ مراد لینے سے قطعی طور پر اضافت الشئی الی نفسہ لازم آتی ہے اس کے برخلاف نہارہ صائم کہ سکاکی کی طرف سے اس کو یوں کہہ کر رد کیا جا سکتا ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے اس طور پر کہ جب نہار کو ذکر کیا گیا تو اس سے اس کے حقیقی معنی یعنی زمانہ مراد تھا اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی گئی تو اس سے اسکے

مجازی معنی یعنی روزے دار آدمی مراد ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس صورت میں اضافت الشیٔ الی نفسہ لازم نہیں آتی ہے (۳) اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا جیسا کہ سکاکی کہتے ہیں تو یَا ہَامَانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا میں بنا اور تعمیر کرنے کا امر ہامان کو نہیں ہوگا کیونکہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں فاعل حقیقی (معمار) مراد ہوگا نہ کہ فاعل مجازی (ہامان) حالانکہ لازم یعنی ہامان کو بناء کا امر نہ ہونا باطل ہے اور یہ اس لئے باطل ہے کہ اس کلام میں نداء بھی ہامان کو دی گئی ہے اور خطاب بھی اسی سے کیا گیا ہے پس یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ نداء تو ہامان کو دی گئی ہو اور خطاب اس کے علاوہ معماروں سے کیا گیا ہو الحاصل اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے ایک باطل کام کا ارتکاب لازم آتا ہے اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتا ہے اسلئے مجاز عقلی کی اس مثال کو بھی استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ (۴) مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں چوتھی خرابی یہ لازم آئے گی کہ انبت الربیع البقل میں ربیع سے اور شفی الطبیب المریض میں طبیب سے اور سرتنی رویتک میں رویت سے اللہ مراد ہوگا اور ہر اس ترکیب میں جہاں فاعل حقیقی اللہ ہے فاعل مجازی سے اللہ مراد ہوگا اور جب ان تراکیب میں فاعل مجازی سے اللہ مراد ہوگا تو اللہ پر ربیع، طبیب، اور رویت کا اطلاق ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یعنی ذات باری پر انہیں اسماء کا اطلاق صحیح ہے جو شارع کیجانب سے ثابت ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ ربیع، طبیب، اور رویت کا اطلاق باری تعالیٰ پر شارع کی جانب سے ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا ان اسماء کا باری تعالیٰ پر اطلاق باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور فاعل مجازی سے فاعل حقیقی یعنی اللہ مراد لینا باطل ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے یہ بات لازم آئے گی کہ انبت الربیع البقل جیسی مثالیں شارع سے سننے پر موقوف ہوں کیونکہ باری تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں حالانکہ لازم یعنی ان مثالوں کا شارع سے سننے پر موقوف ہونا باطل ہے کیونکہ یہ مثالیں ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح اور شائع ذائع ہیں جو اللہ کے اسماء کو توقیفی مانتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح ہیں جو ان کو توقیفی نہیں مانتے بلکہ یوں کہتے ہیں کہ ذات باری پر جن اسماء کا اطلاق کیا جاتا ہے ان کا شارع سے مسموع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ شارع سے مسموع ہوں یا مسموع نہ ہوں۔ بہرحال جب ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں باطل لازم آتا ہے حالانکہ یہ مثالیں سب کے نزدیک صحیح ہیں تو ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہوگا۔

وَاللَّوَازِمُ كُلُّهَا مُنْتَفِيَةٌ كَمَا ذَكَرْنَا فَيَنْتَفِيْ كَوْنُهُ مِنْ بَابِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ لِاَنَّ اِنْتِفَاءَ اللَّازِمِ يُوْجِبُ اِنْتِفَاءَ الْمَلْزُوْمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ مَبْنٰى هٰذِهِ الْاِعْتِرَاضَاتِ عَلٰى اَنَّ مَذْهَبَهٗ فِي الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ اَنْ يُّذْكَرَ

الْمُشَبَّهُ وَيُرَادُ الْمُشَبَّهُ بِهٖ حَقِيْقَةً وَلَيْسَ كَذٰلِكَ بَلْ يُرَادُ الْمُشَبَّهُ بِهٖ اِدِّعَاءً اَوْ مُبَالَغَةً لِظُهُوْرِ اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمَنِيَّةِ فِيْ قَوْلِنَا مَخَالِبُ الْمَنِيَّةِ نَشَبَتْ بِفُلَانٍ هُوَ السَّبُعُ حَقِيْقَةً وَالسَّكَّاكِيُّ مُصَرِّحٌ بِذٰلِكَ فِيْ كِتَابِهٖ وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ

ترجمہ اور لازم کل کے کل باطل ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا پس مجاز عقلی کا استعارہ بالکنایہ کے باب سے ہونا منتفی ہوگا کیونکہ لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو ثابت کرتا ہے اور جواب یہ ہے کہ ان اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ استعارہ بالکنایہ میں سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ کو حقیقۃً مراد لیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغۃً مراد لیا جاتا ہے اسلئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے قول مخالب المنیۃ نشبت بفلاں میں منیۃ سے حقیقۃً درندہ مراد نہیں ہے اور سکاکی نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے اور مصنف اس پر مطلع نہیں ہوا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ مجازی عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے جو چار باتیں لازم آتی ہیں وہ سب منتفی اور باطل ہیں جیسا کہ خادم نے ہر ایک کو بالتفصیل ذکر کیا ہے اور انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو لہٰذا جب لوازم یعنی مذکورہ چار باتیں باطل ہیں تو ملزوم یعنی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا بھی منتفی اور باطل ہوگا اور جب مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا باطل ہے تو سکاکی کا مذہب بھی باطل ہے۔ سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ سکاکی پر مذکورہ اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ مشبہ ذکر کرکے مشبہ بہ کو حقیقۃً مراد لے لیا جائے جیسا کہ مصنف نے سمجھا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلے میں سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکر کرکے مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغۃً مراد لیا جائے حقیقۃً مراد نہ لیا جائے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مخالب المنیۃ نشبت بفلاں میں منیہ سے حقیقۃً درندہ مراد نہیں ہے بلکہ ادعاءً منیۃ کو درندہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیدیا گیا ہے۔ سکاکی نے اپنی کتاب میں خود اس کی صراحت کی ہے اور مصنفِ تلخیص اس پر مطلع نہیں ہو سکے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں فاعل مجازی سے حقیقۃً فاعل حقیقی مراد نہ ہوگا اور جب حقیقۃً فاعل حقیقی مراد نہیں ہے تو مذکورہ اعتراضات بھی واقع نہ ہونگے یعنی مذکورہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی کیونکہ مذکورہ خرابیاں اسی وقت لازم آئیں گی جبکہ فاعل حقیقی حقیقۃً مراد ہو جیسا کہ اس کی تفصیل خادم نے ذکر کی ہے۔

وَلِاَنَّهٗ اَيْ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَّاكِيُّ يَنْتَقِضُ بِنَحْوِ نَهَارُهٗ صَائِمٌ وَلَيْلُهٗ قَائِمٌ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ مِمَّا يَشْتَمِلُ عَلٰى ذِكْرِ الْفَاعِلِ الْحَقِيْقِيِّ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى ذِكْرِ طَرَفَيِ التَّشْبِيْهِ وَهُوَ مَانِعٌ مِنْ حَمْلِ الْكَلَامِ عَلَى الْاِسْتِعَارَةِ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ

السَّکَّاکِیُ وَالْجَوَابُ اَنَّہٗ اِنَّمَا یَکُوْنُ مَانِعًا اِذَا کَانَ ذِکْرُھُمَا عَلٰی وَجْہٍ یُنْبِیُٔ عَنِ التَّشْبِیْہِ بِدَلِیْلِ اَنَّہٗ جَعَلَ قَوْلَہٗ ع قَدْ زُرَّ اَزْرَارُہٗ عَلَی الْقَمَرِ، مِنْ بَابِ الْاِسْتِعَارَۃِ مَعَ ذِکْرِ الطَّرَفَیْنِ وَبَعْضُھُمْ لَمَّا لَمْ یَقِفْ عَلٰی مُرَادِ السَّکَّاکِیِّ بِالْاِسْتِعَارَۃِ بِالْکِنَایَۃِ اَجَابَ عَنْ ھٰذِہِ الْاِعْتِرَاضَاتِ بِمَا ھُوَ بَرِیْءٌ مِنْہُ وَرَاَیْنَا تَرْکَہٗ اَوْلٰی۔

ترجمہ اور اس لئے کہ وہ یعنی سکاکی کا مذہب ٹوٹ جاتا ہے نہارہ صائم جیسے سے اور لیلہ قائم اور اس کے مثل ہر اس ترکیب سے جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہو کیونکہ یہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کے ذکر پر مشتمل ہے اور یہ کلام کو استعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ اس کی سکاکی نے صراحت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر ایسے طریقہ پر ہو جو تشبیہ کی خبر دیتا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سکاکی نے قد زر ازرارہ علی القمر کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے باوجودیکہ طرفین مذکور ہیں اور بعض لوگ چونکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلہ میں سکاکی کی مراد پر واقف نہیں ہو سکے اسلئے انھوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے خود سکاکی بیزار ہے اور ہم نے اس کے ترک کرنے کو ہی اولیٰ سمجھا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ سکاکی کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ نہارہ صائم، لیلہ قائم اور ہر وہ ترکیب جس میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تراکیب تشبیہ کی دونوں طرفوں یعنی مشبہ اور مشبہ بہ پر مشتمل ہیں اس طور پر کہ نہار اور لیل جو فاعل مجازی ہیں مشبہ ہیں اور ضمیر مضاف الیہ جو فاعل حقیقی ہے اور جس سے مراد شخص ہے مشبہ بہ ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ استعارہ بالکنایہ کیصورت میں صرف مشبہ مذکور ہوتا ہے مشبہ بہ مذکور نہیں ہوتا یعنی تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مانع ہوتا ہے جیسا کہ خود سکاکی نے اس کی صراحت کی ہے اور جب ایسا ہے تو مجاز عقلی کی ان مثالوں کو جن میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں سکاکی کا استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور مجاز عقلی کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کا مذکور ہونا استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس وقت مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو یعنی ایسی ترکیب ہو کہ تشبیہ کا لحاظ کئے بغیر اس کے معنی صحیح نہ ہوتے ہوں مثلاً مشبہ بہ مشبہ کی خبر واقع ہو جیسے زیدًا اسدٌ یا صفت واقع ہو جیسے مررت برجل اسدٍ یا حال واقع ہو جیسے رائیت زیدًا اسدًا۔ پس ان صورتوں میں اسد حقیقی زید یا رجل پر محمول کیا گیا ہے حالانکہ اسد اور زید اور اسد اور رجل کے درمیان تبائن کی وجہ سے یہ حمل ممنوع ہے اور جب یہ حمل ممنوع ہے تو ان کو ادات تشبیہ کی تقدیر کے ساتھ تشبیہ پر محمول کرنا متعین ہوگا اور معنی ہوں گے زید کالاسد، مررت برجل کالاسد، رائیت زیدًا کالاسد

ملاحظہ فرمائیے ان مثالوں میں تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہے یعنی تشبیہ کا اعتبار کئے بغیر ان مثالوں کے معنی صحیح نہیں ہوتے ہیں لہٰذا ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا لیکن تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر اگر تشبیہ پر دلالت نہ کرتا ہو تو ان دونوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مانع نہ ہوگا بلکہ دونوں کے ذکر کے باوجود کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شاعر کے قول قدزرازرارہ علی القمر کو سکاکی نے استعارہ بالکنایہ کے قبیل سے مانا ہے حالانکہ اس میں مشبہ بہ (قمر) اور مشبہ (ازرارہ کی ضمیر جس سے محبوب مراد ہے) دونوں مذکور ہیں پورا شعر یہ ہے لاتعجبوا من بلی غلالتہ ÷ قدزرازرارہ علی القمر. محبوب کے بنیان کے پرانا ہونے سے تعجب نہ کرو اسلئے کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں. چاند کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر کپڑا اس سے قریب کر دیا جائے تو وہ بوسیدہ ہو جاتا ہے پس شاعر کہتا ہے کہ میرا محبوب جو چاند ہے اگر اس کے بدن سے ملا ہوا کپڑا بوسیدہ ہوگیا تو کیا تعجب کی بات ہے چاند کی تو خصوصیت یہ ہی ہے بہر حال اس شعر میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود سکاکی نے اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس صورت میں مانع ہے جس صورت میں دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو. پس نہارہ صائم وغیرہ مثالوں میں اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں لیکن ان دونوں کا ذکر چونکہ تشبیہ پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے. شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ اس سے تو واقف ہو نہیں سکے کہ استعارہ بالکنایہ سے سکاکی کا کیا مراد ہے مذکورہ اعتراضات کا سکاکی کی طرف سے جواب دینا شروع کر دیا اور جواب بھی ایسا جس کو خود سکاکی پسند نہیں کرتے. شارح کہتے ہیں کہ میں نے بھی انکو نقل نہیں کیا ہے اگر طبیعت چاہے تو مطول میں دیکھ لیجئے. جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

أَحْوَالُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَيِ الْأُمُورُ الْعَارِضَةُ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُسْنَدٌ إِلَيْهِ وَقَدَّمَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ عَلَى الْمُسْنَدِ لِمَا سَيَأْتِيْ أَمَّا حَذْفُهُ قَدَّمَهُ عَلَى سَائِرِ الْأَحْوَالِ لِكَوْنِهِ عِبَارَةً عَنْ عَدَمِ الْإِتْيَانِ بِهِ وَعَدَمُ الْحَادِثِ سَابِقٌ عَلَى وُجُوْدِهِ وَذَكَرَهُ هٰهُنَا بِلَفْظِ الْحَذْفِ وَفِي الْمُسْنَدِ بِلَفْظِ التَّرْكِ تَنْبِيْهًا عَلَى أَنَّ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ هُوَ الرُّكْنُ الْأَعْظَمُ شَدِيْدُ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ حَتّٰى أَنَّهُ إِذَا لَمْ يُذْكَرْ فَكَأَنَّهُ أُتِيَ بِهِ ثُمَّ حُذِفَ بِخِلَافِ الْمُسْنَدِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِهٰذِهِ الْمَثَابَةِ فَكَأَنَّهُ تُرِكَ عَنْ أَصْلِهِ

ترجمہ مسندالیہ کے احوال یعنی وہ امور جو مسندالیہ کو مسندالیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں

اور مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا ہے اس وجہ سے جو عنقریب آجائیگی. بہر حال مسند الیہ کو حذف کرنا، حذف کو تمام احوال پر مقدم کیا ہے کیونکہ حذف نام ہے اسکو نہ لانے کا اور عدم حادث اسکے وجود پر مقدم ہے اور ذکر کیا یہاں مسند الیہ کو لفظ حذف کے ساتھ اور مسند میں لفظ ترک کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مسند الیہ رکن اعظم ہے اسکی سخت ضرورت ہے حتی کہ جب اسکو ذکر نہیں کیا گیا تو گویا اسکو لایا گیا پھر حذف کر دیا گیا برخلاف مسند کے اس لئے کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے پس گویا کہ اسکو اصل سے ترک کر دیا گیا۔

تشریح مصنف رح علم معانی کے آٹھ ابواب میں سے باب اول (احوال اسناد خبری) کے بیان سے فارغ ہوکر اب باب ثانی (احوال مسند الیہ) کو بیان فرمارہے ہیں. شارح کہتے ہیں کہ احوال مسند الیہ سے مراد وہ امور ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں. شارح نے من حیث انہ مسند الیہ کی قید لگا کر ان امور سے احتراز کیا ہے جو مسند الیہ کو عارض تو ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے نہیں بلکہ دوسری کسی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں مثلاً مسند الیہ کا حقیقت یا مجاز ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتے بلکہ من حیث الوضع عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا کلی یا جزی ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو من حیث اللفظ عارض ہوتے ہیں. اور جیسے مسند الیہ کا جوہر یا عرض ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو من حیث الذات عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا ثلاثی یا رباعی ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو عدد حروف کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں. الحاصل احوال مسند الیہ میں وہ امور ذکر کئے جائیں گے جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں اور وہ امور جو مسند الیہ کو اس حیثیت کے علاوہ دوسری حیثیتوں سے عارض ہوتے ہیں ان کو اس بحث میں ذکر نہیں کیا جائے گا. شارح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال کو مسند کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ آگے آئیگی اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کلام میں رکن اعظم ہوتا ہے اسلئے کہ مسند الیہ سے مراد ذات ہوتی ہے اور مسند سے مراد صفت ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ذات کو صفت کے مقابلہ میں اعظمیت حاصل ہے. الحاصل مسند الیہ چونکہ رکن اعظم ہے اس لئے مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا گیا۔

احوال مسند الیہ کی تفصیل کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے اما حذفہ یہ ذہن میں رہے کہ مصنف کا اصول یہ ہے کہ وہ اما کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ مقتضی حال ہوتا ہے اور لام تعلیل کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ حال ہوتا ہے لہٰذا فللاحتراز عن العبث اور اس کے مابعد کی چیزیں وہ احوال ہیں جو حذف کا تقاضہ کرتی ہیں اور جب ایسا ہے تو حذف مقتضی حال ہوگا اور جب حذف وغیرہ مقتضیٰ حال ہیں تو احوال مسند الیہ کی تقدیری عبارت ہوگی مقتضیات احوال مسند الیہ یعنی یہ احوال مسند الیہ کے مقتضیات کا بیان ہے اور ان مقتضیات میں سے ایک مسند الیہ کا محذوف ہونا ہے۔

اور مسند الیہ کے حذف سے مراد یہ ہے کہ اس کے حذف پر قرینہ معینہ تو موجود ہو لیکن اس کا قائم مقام موجود نہ ہو. شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح نے حذف مسند الیہ کو مسند الیہ کے دیگر احوال پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ حذف مسند الیہ

نام ہے مسندالیہ کو نہ لانے اور نہ ذکر کرنے کا اور ذکرِ مسندالیہ نام ہے مسندالیہ کو لانے اور ذکر کرنے کا اور یہ بات مسلّم ہے کہ محدثات میں عدم، وجود پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا حذفِ مسندالیہ (جو عدم حادث ہے) کو ذکرِ مسندالیہ (جو وجود حادث ہے) پر مقدم کر دیا گیا مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ علت حذف کو صرف ذکر پر مقدم کرنے کا فائدہ دیتی ہے دیگر احوال پر مقدم کرنے کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حذف صرف ذکر کا مقابل ہے دیگر احوال (تعریف، تنکیر وغیرہ) کا مقابل نہیں ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف، تنکیر وغیرہ تمام احوال ذکر کی فرع ہیں اور ذکر ان کے لئے اصل ہے اور جو چیز اصل پر مقدم ہوتی ہے وہ اس کی فرع پر بھی مقدم ہوتی ہے لہٰذا حذف جو اصل یعنی ذکر پر مقدم ہے وہ اسکی فرع یعنی دیگر احوال پر بھی مقدم ہوگا۔ وذکرہٗ ہٰہنا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسندالیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف سے اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک سے تعبیر کیا ہے، آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے مسندالیہ کے عدم ذکر کو حذف سے تعبیر کر کے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مسندالیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور متکلم اس کی طرف شدید قسم کی حاجت رکھتا ہے لہٰذا جب اسکو ذکر نہیں کیا گیا تو یوں کہا جائے گا کہ اسکو لایا تو گیا تھا مگر پھر حذف کر دیا گیا اسکے برخلاف مسند کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے یعنی وہ کلام کا رکن اعظم نہیں ہے لہٰذا جب وہ مذکور نہ ہوگا تو یہ کہا جائے گا کہ اسکو اول امر سے ہی چھوڑ دیا گیا ہے۔ الحاصل مسندالیہ کی اعظمیت پر تنبیہ کرنے کے لئے تعبیر میں یہ فرق کر دیا گیا۔

فَلِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ لِدَلَالَةِ الْقَرِيْنَةِ عَلَيْهِ وَاِنْ كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ رُكْنًا مِنَ الْكَلَامِ اَوْ تَخْيِيْلِ الْعُدُوْلِ اِلٰى اَقْوَى الدَّلِيْلَيْنِ مِنَ الْعَقْلِ وَاللَّفْظِ فَاِنَّ الْاِعْتِمَادَ عِنْدَ الذِّكْرِ عَلٰى دَلَالَةِ اللَّفْظِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَعِنْدَ الْحَذْفِ عَلٰى دَلَالَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ اَقْوٰى لِاِفْتِقَارِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا قَالَ تَخْيِيْلُ لِاَنَّ الدَّالَّ حَقِيْقَةً عِنْدَ الْحَذْفِ اَيْضًا هُوَ اللَّفْظُ الْمَدْلُوْلُ عَلَيْهِ بِالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهٖ ع قَالَ لِيْ كَيْفَ اَنْتَ قُلْتُ عَلِيْلٌ ؛ لَمْ يَقُلْ اَنَا عَلِيْلٌ لِلْاِحْتِرَازِ وَالتَّخْيِيْلِ الْمَذْكُوْرَيْنِ اَوْ اِخْتِبَارِ تَنَبُّهِ السَّامِعِ عِنْدَ الْقَرِيْنَةِ هَلْ يَتَنَبَّهُ اَمْ لَا اَوْ اِخْتِبَارِ مِقْدَارِ تَنَبُّهِهٖ هَلْ يَتَنَبَّهُ بِالْقَرَائِنِ الْخَفِيَّةِ اَمْ لَا اَوْ اِيْهَامِ صَوْنِهٖ اَيِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ عَنْ لِسَانِكَ تَعْظِيْمًا لَهٗ اَوْ عَكْسِهٖ اَيْ اِيْهَامِ صَوْنِ لِسَانِكَ عَنْهُ تَحْقِيْرًا لَهٗ

ترجمہ پس عبث سے بچنے کے لئے ظاہر پر بنا کرتے ہوئے اسلئے کہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں وہ کلام کا رکن ہے یا عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول

کا خیال پیدا کرنے کے لئے کیونکہ ذکر کے وقت من حیث الظاہر لفظ کی دلالت پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کے وقت عقل کی دلالت پر اور وہ اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اس کا محتاج ہوتا ہے اور مصنف نے تخییل اسلئے کہا ہے کہ حذف کے وقت بھی حقیقۃً دلالت کرنے والا لفظ ہی ہے جس پر قرائن کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے جیسے شاعر کا قول:۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا علیل ہوں شاعر نے مذکورہ احتراز اور تخییل کی وجہ سے انا علیل نہیں کہا ہے یا قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے کہ کیا وہ متنبہ ہے یا نہیں یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار کو آزمانے کے لئے کہ وہ قرائن خفیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں یا مسند الیہ کو اسکی تعظیم کے خاطر اپنی زبان سے بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے یا اس کے برعکس۔ یعنی اسکی تحقیر کرنے کے لئے اس سے اپنی زبان کو بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے۔

تشریح حذف دو باتوں پر موقوف ہے ایک تو ایسے قرینہ کا موجود ہونا جو محذوف پر دلالت کرتا ہو دوم ایسے مرجح کا موجود ہونا جو حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والا ہو پہلی بات تو نحو وغیرہ دوسرے فنون میں مذکور ہے یہ فن اس کا محل نہیں ہے اور رہی دوسری بات تو فاضل مصنف نے یہاں سے اسی کی تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والے امور میں سے ایک امر احتراز عن العبث ہے یعنی کبھی عبث اور لغو سے بچنے کے لئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اگر مسند الیہ پر قرینہ دلالت کرتا ہو اور قرینہ کی وجہ سے مخاطب کے نزدیک مسند الیہ ظاہر ہو تو ایسی صورت میں مسند الیہ کا ذکر عبث اور خالی عن الفائدہ شمار ہوتا ہے لہذا اس عبث سے بچنے کے لئے بلیغ آدمی مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے وان کان فی الحقیقۃ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کلام کا رکن ہے اور رکن پر اگرچہ قرینہ قائم ہو تب بھی اس کی طرف التفات اور اس کی تصریح مناسب ہوتی ہے اور جب قرینہ کے باوجود مسند الیہ کی تصریح اور اس کا ذکر مناسب ہے تو اس کا ذکر کرنا ہرگز عبث نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو احتراز عن العبث کو حذف مسند الیہ کا مرجح قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کے دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ وہ کلام کا رکن ہے دوم یہ کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے پس اگر اسکے رکن ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس بات سے صرف نظر کر لیا جائے کہ مخاطب کو اس کا علم ہے تو اس کا ذکر کرنا عبث نہ ہوگا کیونکہ رکن کا ذکر کرنا عبث نہیں ہوتا اور اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ مسند الیہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے اور اس کے رکن ہونے سے صرف نظر کر لیا جائے تو اس کا ذکر کرنا بالیقین عبث ہوگا کیونکہ جس چیز کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہو اسکو ذکر کرنا عبث ہے یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ قرینہ کی وجہ سے چونکہ مسند الیہ مخاطب کو معلوم ہے اس لئے اس کا ذکر کرنا عبث ہے اس سے قطع نظر کہ مسند الیہ رکن ہے یا رکن نہیں ہے۔ بہرحال ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے بچنے کے لئے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ حذف مسند الیہ کے لئے دوسرا مرجح یہ ہے کہ متکلم کبھی اس حذف کے ذریعہ سامع کے خیال اور وہم میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ اس نے دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کیطرف عدول کیا ہے اسطور پر کہ مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (۱) عقل

(۲) لفظ۔ اوران دونوں میں عقل اقویٰ دلیل ہے اور عقل اقویٰ دلیل اس لئے ہے کہ عقل دلالت میں لفظ کی محتاج نہیں ہے یعنی بغیر لفظ کے واسطہ کے صرف عقل سے ادراک کر لینا ممکن ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر مثلاً دھوئیں کی دلالت آگ پر محض عقل کے ذریعہ سمجھی جاتی ہے اس میں لفظ کا کوئی واسطہ اور دخل نہیں ہے اسکے برخلاف لفظ کہ وہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے یعنی عقل کے واسطہ کے بغیر لفظ سے کسی چیز کا سمجھا جانا ممکن نہیں ہے الحاصل لفظ چونکہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہے اسلئے عقل اقوی دلیل ہوگی اور لفظ غیر اقوی دلیل ہوگی پس حذف مسندالیہ کے وقت ذہن اسطرف منتقل ہوگا کہ مسندالیہ کا ادراک صرف عقل سے ہوا ہے اور ذکر مسندالیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسندالیہ کا ادراک لفظ سے ہوا ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ ذکر مسندالیہ کے وقت من حیث الظاہر دلالتِ لفظ پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف مسندالیہ کے وقت دلالتِ عقل پر اعتماد ہوتا ہے اور عقل کی دلالت اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اپنی دلالت میں عقل کا محتاج ہوتا ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہوتی الحاصل سامع کے دل میں اس بات کا خیال ڈالنے کے لئے کہ عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا گیا ہے مسندالیہ کو حذف کردیا جاتا ہے عبارت میں من حیث الظاہر ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی دلالت پر اعتماد کیسے کیا جاسکتا ہے کیونکہ لفظ کی دلالت کے لئے عقل کی دلالت بھی ضروری ہے یعنی عقل کے ذریعہ یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے اور جب ایسا ہے تو صرف لفظ کی دلالت پر اعتماد کرنا کافی نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بحسب التحقیق اگرچہ لفظ کے ساتھ عقل پر اعتماد ہوتا ہے لیکن بظاہر لفظ ہی پر اعتماد ہوتا ہے۔ پس ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے فان الاعتماد عندالذکر علی دلالۃ اللفظ فرمایا ہے۔ وانما قال تخییل سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تخییل کا لفظ کیوں بڑھایا ہے اوللعدول الی اقوی الدلیلین کیوں نہیں کہا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عدول محقق نہیں ہے بلکہ ایک امر متخیل، متوہم ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عدول کا محقق ہونا اس پر موقوف ہے کہ حذفِ مسندالیہ کے وقت مسندالیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہو اسلئے کہ جب دونوں مستقل دلیلیں ہوں گی تب ہی ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیا جائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی دونوں مستقل دلیلیں نہیں ہیں کیونکہ جس طرح مسندالیہ کے ذکر کے وقت مسندالیہ پر لفظ دلالت کرتا ہے اسی طرح حذفِ مسندالیہ کے وقت بھی مسندالیہ پر دلالت کرنے والا وہ لفظ ہے جو عبارت میں محذوف ہے مگر قرینہ اس پر دال ہے اور اس لفظ پر قرینہ کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے البتہ دونوں حالتوں میں یعنی ذکر کے وقت بھی اور حذف کے وقت بھی عقل کی معونت ضرور درکار ہوگی۔ الحاصل دونوں حالتوں میں عقل اور لفظ دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مستقلاً دلیل نہیں ہے اور جب دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے تو ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیسے متحقق ہوگا ہاں جب متکلم نے مسندالیہ کو حذف کردیا تو اس نے سامع کے دل میں یہ خیال ڈالا کہ اس جگہ عقل اور لفظ دو دلیلیں ہیں اور اس نے اضعف (لفظ) سے اقوی (عقل) کی طرف عدول کیا ہے الحاصل اس جگہ عدول چونکہ ایک خیالی چیز تھی اسلئے مصنف نے تخییل کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ مصنف رح نے احتراز عن العبث اور تخییل دونوں کی مثال میں فرمایا ہے ۔ قال لی کیف

انت قلت علیل. اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا بیمار ہوں. اس کلام میں شاعر نے احتراز عن العبث اور تخییل کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا ہے ورنہ اصل عبارت ہے انا علیل اور اس پر سائل کا قول کیف انت قرینہ ہے اس طور پر کہ جب مخاطب کی خیریت معلوم کی گئی ہے تو اس نے اپنے ہی بارے میں علیل کہا ہوگا اور اسکی مراد یہ ہی ہوگی کہ میں بیمار ہوں. پورا شعر اس طرح ہے ؎ قال لی کیف انت قلت علیل ÷ سہر دائم و حزن طویل. اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں، میں نے کہا بیمار ہوں ہمیشہ بیدار رہتا ہوں اور مسلسل رنج وغم میں مبتلا رہتا ہوں. اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے جو اوپر والے عربی شعر کا ترجمہ بھی ہے ؎

حال میرا پوچھتے ہو کیا بہت بیمار ہوں ÷ مبتلائے عشق ہوں اور روز و شب بیدار ہوں

عربی کے شعر میں علیل کا مسندالیہ انا، اور اردو کے شعر میں بیمار کا مسندالیہ "میں" مذکورہ وجوہ ترجیح کی وجہ سے محذوف ہے. حذف مسندالیہ کا تیسرا مرجح ہے قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانا یعنی متکلم بسا اوقات سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے مسندالیہ کو حذف کر دیتا ہے اور اس پر قرینہ قائم کرکے دیکھتا ہے کہ سامع متنبہ ہوتا ہے یا نہیں. سامع کا ذہن مسندالیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے یا نہیں مثلاً نورہ مستفاد من نور الشمس اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے. یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسندالیہ القمر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے القمر نورہ مستفاد من نور الشمس. چاند اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے پس چونکہ چاند ہی کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہوتا ہے اسلئے یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں مسندالیہ "القمر" محذوف ہے اور اسی قرینہ کی وجہ سے سامع کے امتحان کے لئے حذف کر دیا گیا ہے. اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے ؎

نہ کیوں ہوں لاکھ مستانہ ادائیں میرے نالے میں ÷ گدائے میکدہ ہوں ہر طرح کی ہے پیالے میں

"ہر طرح کی ہے پیالے میں" مسند ہے اور اس کا مسندالیہ ہے (شراب) محذوف ہے. چوتھا مرجح ہے سامع کے تنبہ اور فہم کی مقدار کو آزمانا کہ آیا وہ مخفی قرائن سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں جیسے "ہو واسطۃ عقد الکواکب" وہ ستاروں کے ہار کا واسطہ (بیچ کا عمدہ جوہر) ہے. یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسندالیہ القمر محذوف ہے یعنی القمر ہو واسطۃ عقد الکواکب چاند ہی ستاروں کے ہار کا واسطہ ہے. واسطہ اس عمدہ جوہر کو کہتے ہیں جو ہار کے بیچ میں رکھا جاتا ہے اور کواکب میں سب سے عمدہ قمر ہی ہے اسلئے کواکب کے ہار میں قمر ہی واسطہ ہوگا پس اس قرینہ کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا. اس مسندالیہ کی طرف ذہن بہ نسبت اول کے ذرا دیر میں منتقل ہوتا ہے. ایک حکایت ہے کہ ایک عباسی خلیفہ کسی مصاحب کے ساتھ کشتی میں سوار ہوا. خلیفہ نے اس سے معلوم کیا ای طعام اشہٰی عندک تجھ کو کونسا کھانا زیادہ مرغوب ہے اس نے کہا نیم برشت انڈا. اتفاق سے اگلے سال پھر دونوں کا سفر ہوا خلیفہ نے اسی جگہ پہنچ کر کہا "مع ای شیء" کس چیز کے ساتھ. مصاحب نے جواب دیا؛ نمک کے ساتھ. خلیفہ اس کی ذکاوت اور کمال تنبہ سے بہت متعجب ہوا. پانچواں مرجح یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کی عظمت کی وجہ سے مسندالیہ کو اپنی زبان سے محفوظ رکھنے کا وہم ڈالتا ہے مثلاً مقرر للشرائع موضح للدلائل فیجب اتباعہ. شرائع کو ثابت کرنے والا دلائل کو واضح کرنے والا ہے،

لہٰذا اس کا اتباع واجب ہے یہاں مقرر للشرائع موضع للدلائل مسند ہے اور مسند الیہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) محذوف ہے متکلم نے اپنی زبان کو مسند الیہ کے ذکر کے قابل نہ سمجھ کر مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے۔ چھٹا مرجح یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کو حقیر سمجھتا ہے اس لئے اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھنے کے لئے اس کا ذکر نہیں کرتا ہے جیسے موسوس ساع فی الفساد فتجب مخالفتہ۔ یہاں "موسوس ساع فی الفساد" مسند ہے اور شیطان مسند الیہ ہے یعنی شیطان وسوسہ ڈالنے والا اور فساد برپا کرنے والا ہے لہٰذا اس کی مخالفت واجب ہے۔ مسند الیہ کی حقارت کی وجہ سے متکلم نے اپنی زبان کو اس کے ذکر سے محفوظ رکھنے کے لئے اسکو حذف کر دیا ہے۔

اَوْ تَأَتِّی الْاِنْکَارِ اَیْ تَیَسُّرِہٖ لَدَی الْحَاجَۃِ نَحْوُ فَاجِرٌ فَاسِقٌ عِنْدَ قِیَامِ الْقَرِیْنَۃِ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ زَیْدٌ لِیَتَأَتّٰی لَکَ اَنْ تَقُوْلَ مَا اَرَدْتُ زَیْدًا بَلْ غَیْرَہٗ اَوْ تَعَیُّنِہٖ وَالظَّاھِرُ اَنَّ ذِکْرَ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ یُغْنِیْ عَنْ ذٰلِکَ لٰکِنَّ ذِکْرَہٗ لِاَمْرَیْنِ اَحَدُھُمَا اَلْاِحْتِرَازُ عَنْ سُوْءِ الْاَدَبِ فِیْمَا ذَکَرُوْا لَہٗ مِنَ الْمِثَالِ وَھُوَ خَالِقٌ لِمَا یَشَاءُ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْدُ اَیِ اللّٰہُ تَعَالٰی۔ اَلثَّانِیْ اَلتَّوْطِئَۃُ وَالتَّمْھِیْدُ لِقَوْلِہٖ اَوِ ادِّعَائِہٖ اَلتَّعَیُّنَ نَحْوُ وَھَّابُ الْاُلُوْفِ اَیِ السُّلْطَانُ اَوْ نَحْوِ ذٰلِکَ کَضِیْقِ الْمَقَامِ عَنْ اِطَالَۃِ الْکَلَامِ بِسَبَبِ ضَجَرٍ اَوْ سَامَۃٍ اَوْ فَوَاتِ فُرْصَۃٍ اَوْ مُحَافَظَۃٍ عَلٰی وَزْنٍ اَوْ سَجْعٍ اَوْ قَافِیَۃٍ اَوْ مَا اَشْبَہَ ذٰلِکَ کَقَوْلِ الصَّیَّادِ غَزَالٌ اَیْ ھٰذَا غَزَالٌ وَکَالْاِخْفَاءِ عَنْ غَیْرِ السَّامِعِ مِنَ الْحَاضِرِیْنَ مِثْلُ جَاءَ وَکَاتِّبَاعِ الْاِسْتِعْمَالِ الْوَارِدِ عَلٰی تَرْکِہٖ مِثْلُ رَمْیَۃٌ مِنْ غَیْرِ رَامٍ اَوْ تَرْکِ نَظَائِرِہٖ مِثْلُ الرَّفْعِ عَلَی الْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ اَوِ التَّرَحُّمِ۔

ترجمہ یا بوقت ضرورت انکار کی گنجائش کے لئے جیسے فاجر، فاسق۔ اس بات پر قرینہ کے قائم ہونے کے وقت کہ مراد زید ہے تاکہ تیرے لئے یہ کہنے کی گنجائش رہے کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے غیر کا ارادہ کیا ہے یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے اور ظاہر یہ ہے کہ احتراز عن العبث کا ذکر کرنا اس سے بے نیاز کر دیتا ہے لیکن اس کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بے ادبی سے بچنا اس مثال میں جس میں اہل معانی نے اس کو ذکر کیا ہے اور وہ خالق لمایشاء، فعال لمایرید ہے یعنی اللہ تعالیٰ۔ دوم ادعاء تعین کی تمہید ہے جیسے وہاب الالوف یعنی بادشاہ ہزاروں کا بخشنے والا ہے یا اسی کے مثل جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہونا تنگدلی یا اکتاہٹ یا فرصت کے فوت ہونے یا وزن کی محافظت یا سجع یا قافیہ کی وجہ سے یا وہ جو اس کے مشابہ ہو جیسے شکاری کا قول ہرن، یعنی یہ ہرن ہے اور جیسے سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے چھپانا مثلاً جاءَ

اور جیسے اس استعمال کا اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے۔ جیسے رمیۃ من غیر رام یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح یا ذم یا ترحم کی بنا پر رفع پڑھنا۔

تشریح ساتواں مرجح یہ ہے کہ مسندالیہ کو کبھی اس وجہ سے حذف کیا جاتا ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر انکار کی گنجائش رہے مثلاً ایک شخص نے کہا: فاجر، فاسق۔ اور اس بات پر قرینہ موجود ہے کہ متکلم کی مراد زید ہے پس اگر زید متکلم سے مواخذہ کرنے لگے تو متکلم یہ کہہ سکتا ہے کہ حضور میں نے آپ کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرا آدمی میری مراد ہے۔ یا یوں کہدے کہ میں نے آپ کا نام نہیں لیا ہے۔ حذفِ مسندالیہ کی آٹھویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ مسندالیہ کبھی متعین ہوتا ہے اور مسندالیہ کی تعیین کبھی تو اسلئے ہوتی ہے کہ مسند اس مسندالیہ کے سوا دوسرے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا ہے اور کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ مسندالیہ ایسا کامل اور مکمل ہے کہ ذہن اسکے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسندالیہ کی تعیین اسلئے ہوتی ہے کہ مسندالیہ متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین ہوتا ہے الحاصل کبھی مسندالیہ کے متعین ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے خالق لما یشاء اور فعال لما یرید کا مسندالیہ (اللہ) متعین ہونے کی وجہ سے محذوف ہے یعنی اللہ جسکو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور جو ارادہ کرتا ہے کر ڈالتا ہے۔

والظاہر سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مسندالیہ متعین ہوگا تو اس کا ذکر کرنا عبث ہوگا لہذا یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی اور جب یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تعیین مسندالیہ کی وجہ سے حذف مسندالیہ کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر اس کو احتراز عن العبث میں داخل کر دیا گیا تو علماء بلاغت نے تعیینِ مسندالیہ کی جو مثال بیان کی ہے یعنی خالق لما یشاء فعال لما یرید اس میں سوء ادب لازم آئیگا اس طور پر کہ یوں کہنا پڑیگا کہ اس مثال میں مسندالیہ یعنی اللہ کو عبث سے بچنے کے لئے حذف کیا گیا ہے گویا اللہ کا ذکر کرنا عبث ہے (العیاذ باللہ) پس اس سوء ادب کے ارتکاب سے بچنے کے لئے مصنف نے حذف مسندالیہ کی اس صورت کو احتراز عن العبث میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مرجح تعیین مسندالیہ کو قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ اگلی عبارت (ادعاء تعین) کی تمہید ہے۔

نویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ کبھی متکلم مسندالیہ کو اسکے متعین ہونے کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیتا ہے یعنی مسندالیہ حقیقۃً متعین نہیں ہوتا بلکہ متکلم اس کے تعین کا دعویٰ کرتا ہے جیسے کسی نے کہا وہاب الالوف ہزاروں کی بخشش کرنے والا اس کا مسندالیہ یعنی السلطان محذوف ہے۔ پس یہاں مسندالیہ کو اس بات کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا کہ یہ کام بادشاہ ہی کر سکتا ہے دوسرا کوئی آدمی یہ کام نہیں کر سکتا ہے بہرحال اس وصف کے ساتھ بادشاہ کو متعین کرنا ادعائی ہے کیونکہ رعایا میں سے بھی کچھ لوگ یہ کام کر سکتے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ حذف مسندالیہ کی وجوہ ترجیح اور بھی ہو سکتی ہیں جیسے کسی ملال اور رنج کی وجہ سے مقام اس

بات کا مقتضی ہو کہ کلام طویل نہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ یا فرصت کے فوت ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے شکاری کا قول غزال یعنی ہذا غزال۔ شکاری کی تمام تر توجہ چونکہ شکار پر مرکوز ہوتی ہے اسلئے وہ ہذا غزال کے بجائے صرف غزال پر اکتفا کر لیتا ہے۔ یا وزن یا سجع یا قافیہ کی حفاظت مقصود ہوتی ہے تو مسندالیہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور کبھی مسندالیہ کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے علاوہ دوسرے حاضرین سے مسندالیہ کو چھپانا چاہتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جاء اور مسندالیہ (فاعل) ذکر نہیں کیا۔ اور کبھی اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جو اس کے ترک پر وارد ہوا ہے جیسے رمیۃ من غیر رام یعنی ہذہ رمیۃ من غیر رام۔ اس مثال میں مسندالیہ (ہذہ) کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا ہے جو استعمال اسکے ترک پر منقول ہے یہ مثل اس شخص کے لئے بولی جا سکتی ہے جس سے کوئی ایسا امر صادر ہوا ہو جس کا وہ اہل نہ ہو۔ اسی کے ہم معنی اردو کی یہ کہاوت ہے " اندھے کا تیر بٹورے میں " اس مثل کو سب سے پہلے کہنے والا حکم بن عبدلغوث ہے واقعہ یہ ہے کہ ایک بار اس نے یہ نذر کی کہ میں چند وحشی بقر پکڑ کر غبغب پہاڑ پر ذبح کرونگا مگر یہ شخص انتہائی کوشش کے باوجود اپنی نذر کو پورا نہ کر سکا حالانکہ یہ شخص لوگوں میں زبردست تیر انداز اور نشانچی شمار ہوتا تھا یہ اپنی ناکامی پر اس قدر پریشان ہوا کہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ اتفاق سے اس کا لڑکا مطعم اسکے ساتھ ہو لیا حکم نے پھر تیر پھینکنا شروع کر دیا مطعم دیکھتا رہا کہ کوئی تیر شکار کو نہیں لگتا اس کے بعد مطعم نے کمان لیکر تیر پھینکا تو شکار گر پڑا یہ دیکھ کر حکم نے کہا رمیۃ من غیر رام مثال میں تغیر و تبدل چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی حذف مسندالیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا جاتا ہے جو استعمال ترک مسندالیہ پر اس کے نظائر میں وارد ہوا ہے۔ مثلاً بدح یا ذم یا ترحم کی وجہ سے رفع کے ساتھ اس بنیاد پر پڑھا جائے کہ یہ خبر ہے مسندالیہ محذوف کی جیسے الحمد للہ اہل الحمد کو مدح کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ خبر ہے اور اس کا مسندالیہ اور مبتدا محذوف ہے یعنی ہو اہل الحمد۔ اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم میں الرجیمُ کو ذم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ یعنی ہو محذوف ہے اور اللہم ارحم عبدک المسکین میں المسکین کو ترحم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ یعنی ہو محذوف ہے مذکورہ تینوں مثالوں میں مسندالیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کیا گیا ہے جو استعمال اس کے نظائر میں حذف مسندالیہ پر وارد ہوا ہے چنانچہ عرب سے اللہم ارحم عبدک الفقیر میں الفقیرُ سے پہلے ہو مسندالیہ اور مررت بزید الخبیث میں خبیثُ سے پہلے ہو مسندالیہ اور الحمد للہ الکریم میں الکریم سے پہلے ہو مسندالیہ کا محذوف ہونا منقول ہے۔ انھیں پر قیاس کرتے ہوئے ان مثالوں میں مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا ہے جو مثالیں خادم نے ذکر کی ہیں۔

(**فوائد**) شارح نے دو اتباع کا ذکر کیا ہے ایک اس استعمال کا اتباع جو مسندالیہ کے حذف پر وارد ہوا ہے اور دوسرے اس استعمال کا اتباع جو مسندالیہ کے حذف پر نظائر میں وارد ہوا ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول میں تو دونوں استعمالوں کے اندر ایک ہی کلام ہوگا اور دوسرے اتباع میں کلام ثانی، کلام اول کا غیر ہوگا۔ فتدبر۔

وَ اَمَّا ذِكْرُهُ اَىْ ذِكْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَلِكَوْنِهِ اَىِ الذِّكْرِ اَلْاَصْلَ وَ لَا مُقْتَضِىَ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ اَوِ الْاِحْتِيَاطِ لِضُعْفِ التَّعْوِيْلِ اَىِ الْاِعْتِمَادِ عَلَى الْقَرِيْنَةِ اَوِ التَّنْبِيْهِ عَلٰى غَبَاوَةِ السَّامِعِ اَوْ زِيَادَةِ الْاِيْضَاحِ وَالتَّقْرِيْرِ وَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ اَوْ اِظْهَارِ تَعْظِيْمِهِ لِكَوْنِ اِسْمِهِ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى التَّعْظِيْمِ نَحْوُ اَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ حَاضِرٌ اَوْ اِهَانَتِهِ نَحْوُ السَّارِقُ اللَّئِيْمُ حَاضِرٌ اَوِ التَّبَرُّكِ بِذِكْرِهِ مِثْلُ النَّبِىُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ قَائِلُ هٰذَا الْقَوْلِ اَوِ اسْتِلْذَاذِهِ مِثْلُ الْحَبِيْبُ حَاضِرٌ اَوْ بَسْطِ الْكَلَامِ حَيْثُ الْاِصْغَاءُ مَطْلُوْبٌ اَىْ فِىْ مَقَامٍ يَكُوْنُ اِصْغَاءُ السَّامِعِ مَطْلُوْبًا لِلْمُتَكَلِّمِ لِعَظَمَتِهِ وَشَرَفِهِ وَلِهٰذَا يُطَالُ الْكَلَامُ مَعَ الْاَحِبَّاءِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ مُوْسٰى عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ هِىَ عَصَاىَ اَتَوَكَّاُ عَلَيْهَا وَقَدْ يَكُوْنُ الذِّكْرُ لِلتَّهْوِيْلِ اَوِ التَّعَجُّبِ اَوِ الْاِشْهَادِ فِىْ قَضِيَّةٍ اَوِ التَّسْجِيْلِ عَلَى السَّامِعِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ لَهُ سَبِيْلُ الْاِنْكَارِ

ترجمہ اور بہر حال اس کا ذکر کرنا یعنی مسند الیہ کا ذکر کرنا تو اس لئے کہ ذکر اصل ہے اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی نہیں ہے یا قرینہ پر اعتماد کے ضعف کی وجہ سے احتیاط کے لئے یا سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے یا زیادتِ وضاحت اور تقریر کے لئے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول اولئک علی ھدی من ربھم و اولئک ھم المفلحون ہے یا مسند الیہ کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اسلئے کہ مسند الیہ کا اسم ایسی چیز ہے جو تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے امیر المومنین حاضر یا اسکی اہانت کے لئے جیسے السارق اللئیم حاضر یا اس کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کے لئے جیسے النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائل ہذا القول۔ یا مسند الیہ سے لذت حاصل کرنے کے لئے جیسے الحبیب حاضر یا طولِ کلام کے لئے جہاں سننا مطلوب ہو یعنی ایسے مقام میں جہاں متکلم کا مقصود سامع کو اسکی عظمت اور شرافت کی وجہ سے متوجہ کرنا ہو اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام طویل کیا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول ہی عصای اتوکأ علیہا اور کبھی ہوتا ہے مسند الیہ کا ذکر ڈرانے کے لئے یا تعجب کے لئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کے لئے یا سننے والے پر بات پختہ کرنے کے لئے تا کہ اسکے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے۔

تشریح مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کیا جائے اور مسند الیہ کو ذکر کرنے کے بہت سے اسباب اور بہت سی وجوہِ ترجیح ہیں چنانچہ ذکر مسند الیہ کا ایک سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کرنا اصل (راجح) ہے پس اگر ذکر سے عدول کرنے کے لئے کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو اسکی اصالت کو مدنظر

رکھتے ہوئے اسکو ذکر کردیا جائے گا یعنی اگر کوئی ایسا نکتہ نہ ہو جو حذف کا تقاضہ کرتا ہو تو ذکر کے اصل اور راجح ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کردیا جائے گا۔ اور اگر کوئی نکتہ حذف کا تقاضہ کرنے والا موجود ہو تو اس نکتۂ حذف کی رعایت کی جائے گی اصالت کی رعایت نہ کی جائے گی۔ ذکر مسندالیہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اور اعتماد کمزور ہونے کی دو وجہیں ہیں (۱) قرینہ فی نفسہ مخفی ہو (۲) قرینہ میں اشتباہ ہو بہرحال قرینہ کے مخفی ہونے کی وجہ سے یا اس میں اشتباہ کی وجہ سے اگر قرینہ پر اعتماد کمزور ہو گیا تو احتیاط کی وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کیا جائیگا یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً مسندالیہ کو ذکر کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ قرینہ عقلیہ سے اقوی ہے اور حذف مسندالیہ کے بیان میں مصنف نے کہا ہے کہ قرینۂ عقلیہ لفظ سے اقوی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک قرینۂ عقلیہ اقوی ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اقوی ہے پس مصنف نے حذف مسندالیہ کے بیان میں بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور ذکر مسندالیہ کے بیان میں دوسرے بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور عیسیٰ صفوی نے جواب دیا ہے کہ جنس قرینۂ عقلیہ جنس لفظ سے اقوی ہے اور جنس قرینہ عقلیہ کے اقوی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے تمام افراد اقوی ہوں بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جنس لفظ کے بعض افراد اقوی ہوں پس یہاں انھیں بعض افراد کا ذکر کیا گیا ہے تیسرا سبب یہ ہے کہ کبھی سامع کی کندذہنی اور غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا جاتا ہے یعنی اس کے باوجود کہ سامع کو قرینہ کی وجہ سے مسندالیہ کا علم ہے محض حاضرین کو یہ بتلانے کے لئے کہ سامع انتہائی غبی ہے مسندالیہ کو ذکر کردیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کہا ماذا قال خالد۔ خالد نے کیا کہا متکلم نے اس کے جواب میں کہا خالد قال کذا خالد نے یہ بات کہی یہاں قرینہ یعنی سائل کا سوال چونکہ موجود ہے اسلئے جواب میں حذف مسندالیہ کے ساتھ قال کذا کہنا کافی تھا لیکن سامع کی کندذہنی اور سوء حفظ پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا گیا۔ اردو میں جیسے ؎

؎ پوچھا عدو نے، یار نے کیا جھک کے دیدیا ❊ میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے

دوسرے مصرعہ میں مسندالیہ یار کو دوبارہ ذکر کیا تاکہ حاضرین کو یہ احساس دلائے کہ مخاطب اس قدر غبی ہے کہ مکرر ذکر کئے بغیر سمجھ نہیں سکتا۔

چوتھا سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کو واضح کرنے کے لئے اور سامع کے ذہن میں اتارنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا جائے جیسے باری تعالیٰ کا قول اولئک علی ہدی من ربھم واولئک ہم المفلحون۔ اس آیت میں محل استشہاد دوسرا اولئک ہے۔ کیونکہ یہ مسندالیہ ہے اور اسکو زیادتی ایضاح اور تقریر کے لئے ذکر کیا گیا ہے اسلئے کہ جن لوگوں کی طرف پہلے اولئک سے اشارہ کیا گیا ہے انھیں کی طرف دوسرے اولئک سے اشارہ کیا گیا ہے لہٰذا اگر دوسرے اولئک کو ذکر نہ کیا جاتا تو بھی مفہوم واضح ہوجاتا اور مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا لیکن زیادتی ایضاح کے خاطر اور مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں اتارنے کے پیش نظر دوسرے اولئک کو ذکر کردیا گیا۔ اردو میں جیسے ؎ "وہی ہے دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حباب میں ہے" اس میں دوسرا وہی جو مسندالیہ ہے مزید وضاحت

کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ پانچواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے مدلول کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضر امیرالمومنین، اس کے جواب میں کہا گیا امیرالمومنین حاضرٌ یہاں بقرینۂ سوال اگر نعم کہدیا جاتا یا صرف حاضر کہدیا جاتا تو بھی کافی تھا لیکن مسندالیہ (امیرالمومنین) کے مدلول کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ (امیرالمومنین) کو صراحتاً ذکر کیا گیا۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

بھیجی ہے جو مجھ کو شاہ جمجاہ نے دال ﷺ ہے لطف و عنایاتِ شہنشاہ پہ دال

اس شعر میں مسندالیہ شاہ جمجاہ کو بغرض اظہار عظمت ذکر کیا گیا ہے۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے مدلول کی حقارت اور اہانت کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضر السارق، اس کے جواب میں کہا گیا السارق اللئیم حاضر۔ یہاں بھی بقرینۂ سوال مسندالیہ کو حذف کیا جاسکتا تھا لیکن اس کے مدلول کی تحقیر اور توہین کرنے کے لئے اسکو ذکر کر دیا گیا۔ ساتواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا ہل قال ہذا القول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکے جواب میں کہا گیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائل ہذا القول۔ یہاں بھی بقرینۂ سوال مسندالیہ کو حذف کر کے نعم یا قال ہذا القول پر اکتفاء کیا جاسکتا تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے مسندالیہ (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) کو ذکر کر دیا گیا۔ آٹھواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے ذکر میں لذت اور مزہ آتا ہے جیسے کسی نے سوال کیا ہل حضر حبیبک، اس کے جواب میں عاشق نے کہا حبیبی حاضر یہاں بھی بقرینۂ سوال حاضر کہنا کافی تھا لیکن عاشق نے اپنے محبوب کے ذکر سے لذت حاصل کرنے کے لئے مسندالیہ (حبیبی) کو ذکر کر دیا۔ نواں سبب یہ ہے کہ جس جگہ متکلم کا مطلوب سامع کو اس کی عظمت اور شرافت کی وجہ سے اپنی جانب متوجہ کرنا ہو تو اس جگہ کلام کو طویل کیا جاتا ہے اور اسی طولِ کلام کی وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ اپنے دوستوں سے لمبی سے لمبی گفتگو کرتے ہیں جیسے جب باری عز اسمہ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام سے کہا "وما تلک بیمینک یا موسیٰ" موسیٰ تیرے ہاتھ میں یہ کیا ہے اس کے جواب میں صرف عصا کہنا کافی تھا۔ لیکن اس جگہ موسیٰ علیہ السلام چونکہ اپنے محبوب باری تعالیٰ کو اپنی جانب متوجہ رکھنا چاہتے تھے اسلئے کلام طویل کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کیا اور عصا کے فوائد بیان کرنا شروع کر دئے چنانچہ فرمایا "ہی عصای اتوکأ علیہا واہش بہا علیٰ غنمی ولی فیہا مارب اخریٰ"۔

شارح کہتے ہیں کہ مسندالیہ کا ذکر کبھی ڈرانے کے لئے ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا امیرالمومنین یامرک بکذا اس قول میں امیرالمومنین کا ذکر کر کے مخاطب کو ڈرانا مقصود ہے اور کبھی تعجب کا اظہار کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کیا جاتا ہے جیسے صبی قاوم الاسد ایک بچہ شیر سے پنجہ آزما ہے اس مثال میں تعجب کا منشاء مقاومتِ اسد ہے لیکن مسندالیہ کے ذکر میں اس پر تعجب کا اظہار ہے اور کبھی مسندالیہ کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ کسی معاملے میں گواہی دی جاسکے اور مشہود علیہ کے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے مثلاً خالد، حامد سے جس نے واقعہ بچشم خود دیکھا ہے یوں کہے ہل باع بکذا۔ کیا اس نے اتنے کے بدلے میں بیچا ہے۔ پس حامد جو واقعہ کا شاہد ہے

جواب میں یہ کہے زید باع کذا بکذا لفلان، زید نے اسکو اتنے کے بدلے میں فلاں کے ہاتھ بیچا ہے۔ یہاں حامد نے زید مسند الیہ کا ذکر اسلئے کردیا ہے تاکہ حامد کے ذہن میں بھی یہ بات رہے کہ بیچنے والا زید ہے اور زید جو مشہود علیہ ہے وہ بھی آئندہ چل کر انکار نہ کرسکے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ سننے والے پر بات پختہ ہوجائے اور وہ کبھی انکار نہ کرسکے مثلاً حاکم نے واقعہ مشاہدہ کرنے والے کہا ہل اقر زید ہذا علی نفسہ بکذا کیا اس نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ شاہد جواب میں کہتا ہے نعم زید ہذا اقر علی نفسہ بکذا۔ ہاں زید نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ یہاں شاہد نے مسند الیہ یعنی زید کا ذکر اسلئے کیا ہے تاکہ مشہود علیہ (زید) حاکم سے یوں نہ کہہ سکے کہ آپ نے میرے علاوہ کی طرف اشارہ کیا تھا اور شاہد نے اسی کے بارے میں جواب دیا ہے۔

وَاَمَّا تَعْرِيْفُهُ اَيْ اِيْرَادُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ مَعْرِفَةً وَاِنَّمَا قَدَّمَ هٰهُنَا التَّعْرِيْفَ وَفِي الْمُسْنَدِ اَلتَّنْكِيْرَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِي الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَلتَّعْرِيْفُ وَفِي الْمُسْنَدِ اَلتَّنْكِيْرُ فَبِالْاِضْمَارِ لِاَنَّ الْمَقَامَ لِلتَّكَلُّمِ نَحْوُ اَنَا ضَرَبْتُ اَوِ الْخِطَابِ نَحْوُ اَنْتَ ضَرَبْتَ اَوِ الْغَيْبَةِ لِتَقَدُّمِ ذِكْرِهٖ اِمَّا لَفْظًا تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَاِمَّا مَعْنًى بِدَلَالَةِ لَفْظٍ عَلَيْهِ اَوْ قَرِيْنَةِ حَالٍ وَاِمَّا حُكْمًا

ترجمہ اور بہر حال مسند الیہ کو معرفہ لانا اور یہاں تعریف کو مقدم کیا ہے اور مسند میں تنکیر کو اسلئے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر پس ضمیر لانے کے ساتھ کیونکہ مقام متکلم کے لئے ہے جیسے اَنَا ضربتُ یا خطاب کے لئے ہے جیسے انت ضربت یا غیبت کے لئے ہے مرجع کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے یا تو لفظاً تحقیقاً یا تقدیراً اور یا معنیً لفظ کے اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے یا قرینہ حال کی وجہ سے اور یا حکماً۔

تشریح مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ ذکر کیا جائے۔ اما تعریفہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ بنانا مسند الیہ کے احوال میں سے ہے حالانکہ کسی کو معرفہ یا نکرہ بنانا واضع لغت کا کام ہے نہ کہ بلیغ کا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اما تعریفہ سے مسند الیہ کو معرفہ بنانا مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے اور معرفہ ذکر کیا جائے اور مسند الیہ کو معرفہ ذکر کرنا بلیغ متکلم کا کام ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہاں احوال مسند الیہ میں تعریف مسند الیہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تنکیر مسند الیہ کو بعد میں اور احوالِ مسند میں تنکیر کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تعریف کو بعد میں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے یعنی مسند الیہ بالعموم معرفہ ہوتا ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے یعنی مسند بالعموم نکرہ ہوتا ہے پس ہر باب میں جو اصل تھا اسکو مقدم کردیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ مسند الیہ میں تعریف اور مسند میں تنکیر کیوں اصل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور محکوم علیہ جس پر حکم لگایا جائے اس کا معلوم ہونا

ضروری ہے کیونکہ مجہول پر حکم لگانا باطل ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ مسندالیہ تعریف کی صورت میں معلوم ہوتا ہے نہ کہ تنکیر کی صورت میں لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسندالیہ کا معرفہ ہونا اصل اور راجح ہے۔ اور مسند کے اندر تنکیر اصل اسلئے ہے کہ مسند محکوم بہ ہوتا ہے اور محکوم بہ کا غیر معلوم ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر محکوم بہ معلوم ہوا تو ایک معلوم چیز کا حکم لگانا لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل باطل ہے اور یہ بات محقق ہے کہ مسند تنکیر کی صورت میں غیر معلوم ہوتا ہے نہ کہ تعریف کی صورت میں۔ اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسند میں تنکیر اصل ہے نہ کہ تعریف۔ مصنف رح نے تعریف مسندالیہ کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مسندالیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لایا جائے یعنی ضمیر جو معرفہ ہے اسکو مسندالیہ بنایا جائے کیونکہ کلام کے تین مقام ہیں (۱) مقام تکلم (۲) مقام خطاب (۳) مقام غیبت۔ اگر مقام، مقام تکلم ہے تو ضمیر متکلم کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لایا جائے گا مثلاً خالد نے حامد سے کہا من ضرب زیدًا، زید کو کس نے مارا اور واقعہ یہ ہے کہ زید کو مارنے والا حامد ہے تو حامد جواب میں کہیگا انا ضربتُ۔ میں نے مارا ہے۔ اور اگر مقام مقام خطاب ہے تو ضمیر خطاب کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لایا جائے گا مثلاً خالد جو سوال کرنے والا ہے وہی اسکو مارنے والا بھی ہے تو حامد جواب میں یوں کہے گا انتَ ضربتَ تونے مارا ہے۔ اور اگر مقام، مقام غیبت ہے یعنی مارنے والا غائب ہے لیکن پہلے اس کا ذکر ہوچکا ہے تو حامد جواب میں یہ کہے گا ہو ضرب اسی نے تو مارا ہے۔ شارح کہتے ہیں اگر مقام، مقام غیبت ہو تو مسندالیہ ضمیر غائب کے ساتھ اسلئے معرفہ ہوگا کہ اس ضمیر کا مرجع سابق میں مذکور ہے۔ اب وہ مرجع سابق میں لفظاً مذکور ہوگا یا معنیً مذکور ہوگا یا حکماً مذکور ہوگا اگر مرجع سابق میں لفظاً مذکور ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں لفظاً تحقیقاً مذکور ہوگا یا لفظاً تقدیرًا مذکور ہوگا لفظاً تحقیقاً مذکور ہونے کی مثال جیسے زید یضرب میں یضرب کی ضمیر غائب کا مرجع زید لفظاً تحقیقاً مذکور ہے۔ اور لفظاً تقدیرًا مذکور ہونے کی مثال جیسے فی دارہ زید میں زید چونکہ مبتدا ہے اور مبتدا مرتبہ میں مقدم ہوتا ہے لہٰذا فی دارہ کی ضمیر غائب کا مرجع یعنی زید اگرچہ لفظاً تحقیقاً مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیرًا مقدم ہے کیونکہ فی دارہ زید کی تقدیری عبارت زید فی دارہ ہے اور جیسے ضرب غلامَہ زید میں غلامَہ کی ضمیر کا مرجع زید ہے اور زید اگرچہ لفظاً تحقیقاً ضمیر سے مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیرًا مقدم ہے کیونکہ زید فاعل ہونے کی وجہ سے غلامَہ مفعول بہ پر رتبۃً مقدم ہے اور اگر مرجع معنیً مقدم ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا اس مرجع پر لفظ دلالت کریگا یا قرینہ حالیہ دلالت کریگا اول کی مثال جیسے اعدلوا ہو اقرب للتقویٰ میں ہو ضمیر اس عدل کی طرف راجع ہے جس پر لفظ اعدلوا دلالت کرتا ہے اور ثانی کی مثال جیسے ولابویہ میں ضمیر کا مرجع میت ہے اور وہ مرجع ضمیر سے معنیً مقدم بھی ہے۔ کیونکہ قرینہ حالیہ اس پر دال ہے اس طور پر کہ یہ کلام میراث کے سلسلہ میں ہے پس کلام کا میراث کے سلسلہ میں ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس ضمیر کا مرجع میت ہے اور قرآن نے میت کے ابوین کا حصۂ ارث بیان کیا ہے اور اگر مرجع ضمیر سے حکماً مقدم ہو تو اسکی مثال ربہ رجلاً ہوگی اسلئے کہ اس مثال میں مرجع اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن حکماً مقدم ہے اور حکماً مقدم اسلئے ہے کہ ضمیر اپنی وضع کے اعتبار سے مقدم کی طرف راجع ہوتی ہے لیکن اگر کسی غرض کی وجہ سے مثلاً

تفصیل بعد الاجمال کی وجہ سے مرجع کو مؤخر کر بھی دیا گیا تو وہ مرجع مقدم ہی کے حکم میں ہوگا۔

وَاَصْلُ الْخِطَابِ اَنْ يَّكُوْنَ لِمُعَيَّنٍ وَاحِدًا كَانَ اَوْ كَثِيْرًا لِاَنَّ اَصْلَ وَضْعِ الْمَعَارِفِ عَلٰى اَنْ تُسْتَعْمَلَ لِمُعَيَّنٍ مَعَ اَنَّ الْخِطَابَ هُوَ تَوْجِيْهُ الْكَلَامِ اِلٰى حَاضِرٍ

ترجمہ اور خطاب کی اصل یہ ہے کہ معین کے لئے ہو ایک ہو یا زیادہ اسلئے کہ وضع معارف کی اصل اس پر ہے کہ معین کے لئے مستعمل ہو باوجودیکہ خطاب کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

تشریح مصنف رح کی یہ عبارت مصنف کی اگلی عبارت وقد یترک الخ کی تمہید ہے اور حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ خطاب کی اصل یعنی بحکم وضع ضمیر مخاطب میں یہ بات واجب ہے کہ وہ معین کے لئے ہو معین ایک ہو یا دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں چنانچہ بصیغہ واحد ضمیر مخاطب واحد معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ تثنیہ دو معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ جمع جماعت معینہ کے لئے ہوگی یا علی سبیل الشمول تمام کے لئے ہوگی جیسے یا ایہا الناس اعبدوا ربکم میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع اور حدیث کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع علی سبیل الشمول تمام افراد کو شامل ہے پس شمول استغراقی بھی چونکہ تعیین کے قبیل سے ہوتا ہے اسلئے ضمیر مخاطب بصیغہ جمع بھی معین ہی کے لئے ہوگی. بہرحال ضمیر مخاطب بحکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے اور اس پر شارح نے دو دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ معارف مطلقاً اس لئے موضوع کئے گئے ہیں تاکہ وہ معین میں مستعمل ہوں اور ضمیر مخاطب بھی چونکہ معارف میں سے ہے اسلئے ضمیر مخاطب بھی معین میں مستعمل ہوگی. اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ معرّف بلام عہدی ذہنی معارف میں سے ہے لیکن یہ معین میں استعمال نہیں ہوتا. بلکہ غیر معین میں مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ معرّف بلام عہدی ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو نکرہ کے حکم میں نہ ہو یعنی ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے معرفہ ہو اور معرّف بلام عہدی ذہنی لفظ کے اعتبار سے اگرچہ معرفہ ہوتا ہے لیکن معنی کے اعتبار سے معرفہ نہیں ہوتا الحاصل معرّف بلام عہد ذہنی میں ہمارا کلام نہیں ہے اور جب اس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ خطاب کہتے ہیں کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا یعنی کلام کو ایسے شخص کیطرف پیش کرنا جو حاضر ہو یعنی اس کلام میں اسکے حضور کی طرف اشارہ ہو اور جو حاضر ایسا ہوگا وہ بالیقین معین ہوگا بہرحال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ خطاب معین کے لئے ہوتا ہے یعنی ضمیر مخاطب بحکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے۔

وَقَدْ يُتْرَكُ الْخِطَابُ مَعَ مُعَيَّنٍ اِلٰى غَيْرِهٖ اَيْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لِيَعُمَّ الْخِطَابُ كُلَّ مُخَاطَبٍ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ نَحْوُ وَلَوْ تَرٰى اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْا رُءُوْسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَا يُرِيْدُ بِقَوْلِهٖ وَلَوْ تَرٰى مُخَاطَبًا مُعَيَّنًا قَصْدًا اِلٰى تَفْظِيْعِ حَالِ الْمُجْرِمِيْنَ اَيْ تَنَاهَتْ

حَالُهُمْ فِي الظُّهُوْرِ لِأَهْلِ الْمَحْشَرِ حَيْثُ يَمْتَنِعُ خِفَاءُهَا فَلَا يَخْتَصُّ بِهَا رُؤْيَةُ رَاءٍ دُوْنَ رَاءٍ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يُخْتَصُّ بِهٖ أَيْ بِهٰذَا الْخِطَابِ مُخَاطَبٌ دُوْنَ مُخَاطَبٍ بَلْ كُلُّ مَنْ يَتَأَتّٰى مِنْهُ الرُّؤْيَةُ فَلَهٗ مَدْخَلٌ فِي هٰذَا الْخِطَابِ وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ فَلَا يُخْتَصُّ بِهَا أَيْ بِرُؤْيَةِ حَالِهِمْ مُخَاطَبٌ أَوْ بِحَالِهِمْ رُؤْيَةُ مُخَاطَبٍ عَلٰى حَذْفِ الْمُضَافِ

ترجمہ اور کبھی معین کے ساتھ خطاب چھوڑ دیا جاتا ہے غیر معین کی طرف تاکہ عام ہو جائے خطاب ہر مخاطب کو بدلیت کے طریقے پر جیسے اور اگر آپ دیکھیں جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے اپنے سروں کو جھکائے ہوں گے۔ باری تعالیٰ اپنے قول ولو تریٰ سے کسی معین مخاطب کا ارادہ نہیں کرتے ہیں مجرمین کے حال کی شناعت وقباحت کا ارادہ کرتے ہوئے یعنی ان کی حالت ظہور میں اہل محشر کے لئے انتہا کو پہنچ گئی اس طور پر کہ اس کا چھپانا محال ہے پس نہیں خاص ہوگی اس حالت کے ساتھ ایک کی رویت نہ کہ دوسرے کی۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا نہ کہ دوسرا بلکہ ہر وہ شخص جس سے رویت کا امکان ہے اسکے لئے اس خطاب میں دخل ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں ہے فلا یختص بہا۔ یعنی ان کے حال کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہیں ہوگا یا ان کے حال کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی حذف مضاف کے ساتھ۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خطاب یعنی ضمیر مخاطب میں اصل تو یہ ہی ہے کہ اس کا استعمال کسی شخص معین کے لئے کیا جائے لیکن کبھی کسی غرض اور نکتہ کی وجہ سے معین کے ساتھ خطاب کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز مرسل کے طریقہ پر اس خطاب کو غیر معین کی طرف متوجہ کر دیا جاتا ہے یعنی اس سے مطلق مخاطب مراد لیا جاتا ہے تاکہ یہ خطاب علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے ہر مخاطب کو شامل ہو سکے۔ ضمیر مخاطب کو غیر معین کے لئے استعمال کرنا مجاز مرسل اس لئے ہے کہ ضمیر مخاطب کو اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ معین شخص کے لئے استعمال ہو اور رہا غیر معین کے لئے استعمال تو وہ ضمیر مخاطب کا غیر موضوع لہ ہے اور ضمیر مخاطب اس غیر موضوع لہ میں علاقہ اطلاق کی وجہ سے مستعمل ہوتی ہے یعنی ضمیر مخاطب سے مطلق مخاطب مراد لے لیا جاتا ہے اور لفظ کا علاقہ اطلاق کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونا مجاز مرسل کہلاتا ہے لہذا ضمیر مخاطب کا غیر معین مخاطب اور مطلق مخاطب کے لئے استعمال کرنا بھی مجاز مرسل ہوگا۔ ضمیر خطاب کو غیر معین مخاطب کی طرف متوجہ کرنے کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسہم عند ربہم آیت میں مذکور لو کا جواب محذوف ہے یعنی لرائیت امرا فظیعًا اگر تو دیکھے جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے تو ایک امر قبیح کو دیکھے اس آیت میں تریٰ میں محذوف ضمیر مخاطب سے مخاطب معین مراد نہیں ہے بلکہ مطلق مخاطب مراد ہے یعنی اس ضمیر کا مخاطب ہر وہ شخص ہوگا جس سے رویت ممکن ہوگی یعنی ہر وہ شخص جو دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس ضمیر کا مخاطب ہے اور مطلق مخاطب مراد لینے سے مقصود مجرمین کی عام رسوائی کا اظہار ہے یعنی باری تعالیٰ مجرمین کی شناعت اور قباحت اعمال کی وجہ سے ان کی اس حالت کا ہر اس شخص کو مشاہدہ کرانا چاہتے ہیں جس سے رویت ممکن ہے یعنی اہل محشر

کے سامنے ان کی یہ حالت اس قدر ظاہر ہوگی کہ اس کا چھپانا محال ہوگا لہذا اس حالت کے ساتھ کسی ایک کی رویت خاص نہ ہوگی یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اس کو ایک شخص دیکھے اور دوسرا نہ دیکھے۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا یعنی یہ نہیں ہوگا کہ اس کا مخاطب ایک شخص ہو اور دوسرا نہ ہو بلکہ جس سے بھی رویت کا حصول ممکن ہوگا وہ اس خطاب میں داخل ہوگا شارح کہتے ہیں کہ متن میں فلایختص بہ مذکر کی ضمیر کے ساتھ ہے اور اس کا مرجع خطاب ہے لیکن بعض نسخوں میں فلایختص بہا مؤنث کی ضمیر کے ساتھ ہے اور ضمیر کا مرجع انکی حالت ہے لیکن رویت مضاف محذوف ہے اور اس عبارت کا ایک مطلب تو یہ ہے برویۃ حالہم مخاطب یعنی انکی حالت کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہ ہوگا اور ایک مطلب یہ ہے بحالہم رویۃ مخاطب یعنی انکی حالت کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی۔ پہلی صورت میں رویت مضاف حالہم سے پہلے محذوف ہے اور دوسری صورت میں مخاطب سے پہلے محذوف ہے۔

وَبِالْعَلَمِيَّةِ اَیْ تَعْرِيْفُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِاِيْرَادِهٖ عَلَمًا وَهُوَ مَا وُضِعَ لِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ مَعَ جَمِيْعِ مُشَخَّصَاتِهٖ لِاِحْضَارِهٖ اَیِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِعَيْنِهٖ اَیْ بِشَخْصِهٖ بِحَيْثُ يَكُوْنُ مُتَمَيِّزًا عَنْ جَمِيْعِ مَا عَدَاهُ وَاحْتَرَزَ بِهٰذَا عَنْ اِحْضَارِهٖ بِاِسْمِ جِنْسِهٖ نَحْوُ رَجُلٌ عَالِمٌ جَاءَنِیْ فِیْ ذِهْنِ السَّامِعِ اِبْتِدَاءً اَیْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنْ نَحْوِ جَاءَنِیْ زَيْدٌ وَهُوَ رَاكِبٌ بِاِسْمٍ مُخْتَصٍّ بِهٖ اَیْ بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يُطْلَقُ بِاِعْتِبَارِ هٰذَا الْوَضْعِ عَلٰی غَيْرِهٖ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنْ اِحْضَارِهٖ بِضَمِيْرِ الْمُتَكَلِّمِ اَوِ الْمُخَاطَبِ وَاِسْمِ الْاِشَارَةِ وَالْمَوْصُوْلِ وَالْمُعَرَّفِ بِلَامِ الْعَهْدِ وَالْاِضَافَةِ وَهٰذِهِ الْقُيُوْدُ لِتَحْقِيْقِ مَقَامِ الْعَلَمِيَّةِ وَاِلَّا فَالْقَيْدُ الْاَخِيْرُ مُغْنٍ عَمَّا سَبَقَ وَقِيْلَ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهٖ اِبْتِدَاءً عَنِ الْاِحْضَارِ بِشَرْطِ تَقَدُّمِ ذِكْرِهٖ كَمَا فِی الْمُضْمَرِ الْغَائِبِ وَالْمُعَرَّفِ بِلَامِ الْعَهْدِ فَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ تَقَدُّمُ ذِكْرِهٖ وَالْمَوْصُوْلِ فَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ تَقَدُّمُ الْعِلْمِ بِالصِّلَةِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ جَمِيْعَ طُرُقِ التَّعْرِيْفِ كَذٰلِكَ حَتَّی الْعَلَمِ فَاِنَّهٗ مَشْرُوْطٌ بِتَقَدُّمِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ

ترجمہ اور علمیت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو بصورت علَم معرفہ لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شی معین کے لئے اس کے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو مسندالیہ کو بشخصہ حاضر کرنے کے لئے اس طور پر کہ وہ اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو اور بعینہ کی قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اسکو اس کے اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے سے جیسے رجل عالم جاءنی سامع کے ذہن میں ابتداءً یعنی اول مرتبہ میں۔ اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے جاءنی زید

دہوراکب جیسے سے ایسے اسم کے ساتھ جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہو ایسے طریقہ پر کہ اس وضع کے اعتبار سے اس کے غیر پر اطلاق نہ کیا جاتا ہو اور اس قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اسکو ضمیر متکلم یا ضمیر مخاطب، اسم اشارہ اسم موصول معرف بلام عہدی اور اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے اور یہ سب قیدیں مقام علمیت کی تحقیق کے لئے ہیں ورنہ تو قید اخیر ماقبل سے بے نیاز کرنے والی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ احتراز کیا ہے اپنے قول ابتداءً کے ذریعہ اس احضار سے جس میں اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہو جیسا کہ ضمیر غائب اور معرّف بلام عہد میں ہے اسلئے کہ اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہے اور موصول میں اس لئے کہ صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں حتیٰ کہ علم بھی اسلئے کہ وہ علم بالوضع کے تقدم کے ساتھ مشروط ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مسندالیہ کو کبھی بصورت علم معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ اسکو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداءً حاضر کردیں۔ شارح نے تعریف المسندالیہ بایرادہ علماً سے اسطرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں علمیت مصدر متعدی ہے یعنی مسندالیہ کو علم کیصورت میں معرفہ لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شئی معین یعنی ذات معین کے لئے اسکے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو یعنی علم ذات اور اس کے مشخصات کے مجموعہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور مشخصات اس کے موضوع لہ میں داخل ہوتے ہیں اور اس کا جزء ہوتے ہیں۔ پس اس صورت میں مشخصات سے مراد وہ مشخصات ہوں گے جو اول طفولیت سے لیکر آخر عمر تک تبدیل نہیں ہوتے جیسے وجود خارجی، حیات اور مخصوص رنگ وہ مشخصات مراد نہیں ہوں گے جو تبدیل ہوجاتے ہیں جیسے اعضاء کا چھوٹا ہونا، نہ بولنا، اچھے برے میں امتیاز نہ کرنا طفولیت کے بعد تبدیل ہوجاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تعریف علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ علم جنس ماہیت کے لئے موضوع ہوتا ہے اور ماہیت کیلئے مشخصات نہیں ہوتے اسلئے کہ مشخصات اس کے لئے ہوتے ہیں جس کے لئے خارج میں وجود ہوتا ہے اور ماہیت کے لئے خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا لہذا ماہیت کے لئے مشخصات نہ ہوں گے اور جب ماہیت کے لئے مشخصات نہیں ہیں تو علم جنس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ اسکو اس کے تمام مشخصات کے ساتھ شئے معین کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علمیت کی دو قسمیں ہیں (۱) علمیت حقیقیہ (۲) علمیت حکمیہ اور علمیت جنس ہم نے جو تعریف کی ہے وہ علمیت حقیقیہ کی ہے نہ کہ علمیت حکمیہ اور علمیت جنس کی۔ لہذا علمیت حکمیہ کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

مصنف رحہ نے مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ لانے کی غرض یہ بیان کی ہے تاکہ مسندالیہ کو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداءً حاضر کیا جاسکے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مسندالیہ لفظ کے اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کا احضار ناممکن ہے لہذا سامع کے ذہن میں مسندالیہ کا احضار کیسے ممکن ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لاحضار مدلولہ یعنی مسندالیہ کے مدلول کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے لئے مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ لایا جاتا ہے اور مسندالیہ کے مدلول

(ذات) کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ متن میں بعینہ سے مراد بحقیقتہ اور بذاتہ نہیں ہے بلکہ بشخصہ مراد ہے اور بشخصہ احضار کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے. شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بعینہ کی قید لگا کر مسند الیہ کو اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے سے احتراز کیا ہے مثلاً رجلٌ عالمٌ جاءنی میں اگرچہ رجل عالم سے مراد زید ہے مگر چونکہ رجل عالم سے مسند الیہ کا احضار بشخصہ نہیں ہوتا ہے اسلئے بعینہ کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہو جائے گی. شارح کہتے ہیں کہ ابتداءً سے مراد اول مرتبہ کے ہیں یعنی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ سامع کے ذہن میں اول مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار بشخصہ ہو جائے پس اس قید کے ذریعہ جاءنی زید وہو راکبٌ جیسی مثالوں سے احتراز کیا گیا ہے یعنی ہو راکبٌ میں ہو ضمیر غائب کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لانے سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اس ضمیر کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار تو ہوا ہے لیکن دوسرے مرتبہ میں اسلئے کہ اول مرتبہ میں تو اس ضمیر کے مرجع یعنی زید (جو علم ہے) کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار ہوا ہے بہر حال وہ ضمیر غائب جس کا مرجع علم ہو اسکے ذریعہ چونکہ ثانوی مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار ہوتا ہے اسلئے ابتداءً کی قید سے اسکو خارج کیا گیا ہے. باسم مختص بہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسم جس کے ساتھ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کیا گیا ہے مسند الیہ کے ساتھ اس طریقہ پر خاص ہو کہ اس وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق نہ کیا جاتا ہو اگرچہ دوسری وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہو.

شارح کہتے ہیں کہ باسم مختص بہ کی قید کے ذریعہ چند چیزوں کے ساتھ مسند الیہ کے احضار سے احتراز کیا گیا ہے (۱) ضمیر متکلم کے ساتھ جیسے انا ضربتُ یا ضمیر مخاطب کے ساتھ جیسے انت ضربتَ اسلئے کہ انا اور انت کے ساتھ مسند الیہ سامع کے ذہن میں اگرچہ ابتداءً حاضر کر دیا جاتا ہے لیکن وہ ایسے اسم نہیں ہیں جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہوں کیونکہ انا ہر متکلم کے لئے اور انت ہر مخاطب کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۲) اسم اشارہ کے ساتھ احضار مسند الیہ سے احتراز کیا گیا ہے جیسے ہذا ضرب زیداً اسلئے کہ ہذا اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کر دیتا ہے لیکن ہذا ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ ہذا ہر مشار الیہ کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۳) اسم موصول کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے اَلَّذِی یُکْرِمُ الْعُلَمَاءَ حَاضِرٌ اسلئے کہ الذی اسم موصول اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ الذی اسم موصول ہر مفرد مذکر کے لئے موضوع ہے (۴) معرف بلام عہد خارجی کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے لیس الذکر کالانثیٰ اسلئے کہ الذکر معرف بلام اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ معرف بلام عہد خارجی ہر فرد معین کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۵) معرف بالاضافت اس سے مراد وہ اضافت ہے جو عہد خارجی کا فائدہ دیتی ہو جیسے جاء غلامی جبکہ متکلم کے پاس ایک ہی غلام ہو. پس یہ اضافت بھی مسند الیہ کو اگرچہ ابتداءً سامع کے ذہن میں حاضر کر دیتی ہے لیکن معرف

بالاضافت ایسا اسم نہیں ہے جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ وہ ہر فرد کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ مسندالیہ ہو خواہ مسندالیہ نہ ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ اور ابتداء کی قیود علمیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے ذکر کر دی گئی ہیں ورنہ باسم مختص بہ کی قید کو ذکر کرنے کے بعد ان کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے اسلئے کہ جب مسندالیہ ایسا اسم ہوگا جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہو تو مسندالیہ کا احضار بشخصہ بھی ہوگا اور ابتداءً بھی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ابتداء کی قید کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس قید کے ذریعہ اس احضار سے احتراز کیا گیا ہے کہ جہاں تقدم ذکر کی شرط ہو یعنی ابتداء کا معنی ہے بلاشرط اور مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ کا احضار بغیر کسی شرط کے ہو چنانچہ اب اس احضار سے احتراز ہوگا جہاں یہ شرط ہوگی کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو مثلاً ضمیر غائب اور معرف بلام عہد کو مسندالیہ بنانے سے احتراز ہوگا کیونکہ ضمیر غائب کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا مرجع پہلے مذکور ہو اور معرف بلام عہد کے لئے یہ شرط ہے کہ معہود پہلے مذکور ہو چکا ہو اور موصول کو مسندالیہ بنانے سے بھی احتراز ہوگا اسلئے کہ موصول کے لئے صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے یعنی موصول کو مسندالیہ بنانا اس وقت درست ہوگا جبکہ اس کا صلہ پہلے سے معلوم ہو۔ شارح نے اس قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس قول کی بناء پر تو تعریف کے تمام طرق برابر ہیں حتیٰ کہ علم میں بھی علم بالوضع کا تقدم شرط ہے یعنی علم کو مسندالیہ بنانا اس وقت درست ہوگا جبکہ پہلے یہ معلوم ہو کہ اسکو کس کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو علم جو مراد مصنف ہے وہ بھی اس سے خارج ہو جائیگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے پس ثابت ہو گیا کہ ابتداء سے وہی مراد ہے جس کو میں (شارح) نے بیان کیا ہے کہ ابتداء سے مراد اول مرۃ ہے اور صاحب قیل نے جو بیان کیا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

نَحْوُ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ فَاللّٰهُ اَصْلُهُ اَلْاِلٰهُ حُذِفَتِ الْهَمْزَةُ وَعُوِّضَتْ عَنْهَا حَرْفُ التَّعْرِيْفِ ثُمَّ جُعِلَ عَلَمًا لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْخَالِقِ لِلْعَالَمِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّهُ اِسْمٌ لِمَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ اَوِ الْمُسْتَحِقِّ لِلْعُبُوْدِيَّةِ لَهُ وَكُلٌّ مِنْهُمَا كُلِّيٌّ اِنْحَصَرَ فِيْ فَرْدٍ فَلَا يَكُوْنُ عَلَمًا لِاَنَّ مَفْهُوْمَ الْعَلَمِ جُزْئِيٌّ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ اِسْمٌ لِهٰذَا الْمَفْهُوْمِ الْكُلِّيِّ كَيْفَ وَقَدْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ قَوْلَنَا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ كَلِمَةُ التَّوْحِيْدِ وَلَوْ كَانَ اللّٰهُ اِسْمًا لِمَفْهُوْمٍ كُلِّيٍّ لَمَا اَفَادَتِ التَّوْحِيْدَ لِاَنَّ الْكُلِّيَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلِّيٌّ يَحْتَمِلُ الْكَثْرَةَ

ترجمہ جیسے قل ہو اللہ احد پس اللہ اسکی اصل الالٰہ ہے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں حرف تعریف لے آئے پھر اسکو علم بنا دیا گیا اس ذات کا جو واجب الوجود اور خالق عالم ہے اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ واجب لذاتہ یا مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک کلی ایک فرد میں منحصر ہے پس وہ علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وہ اس مفہوم کلی کا نام ہے۔ کیسے

ہوسکتا ہے حالانکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارا قول لا الٰہ الا اللہ کلمۂ توحید ہے اگر اللہ مفہوم کلی کے لئے اسم ہوتا تو توحید کا فائدہ نہ دیتا اسلئے کہ کلی، کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے۔

تشریح مصنف رحمہ نے بصورت علَم مسندالیہ کو معرفہ لانے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے قل ہو اللہ احد، ہُوَ مبتدأ اول ہے اور اللہ مبتداء ثانی ہے اور احد خبر ہے پھر مبتداء ثانی اپنی خبر سے ملکر خبر ہے مبتداء اول کی۔ یہاں اللہ جو علم ہے اسکو مسندالیہ اسلئے بنایا گیا ہے تاکہ سامع کے ذہن میں ابتداءً مسندالیہ کو اس کے مشخصات کے ساتھ ایسے اسم کے ساتھ حاضر کیا جاسکے جو اسم مسندالیہ کے ساتھ خاص ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ دراصل الالٰہ ہے ہمزہ کو حذف کرکے الف لام اسکے عوض میں لایا گیا ہے اور دو لام کے جمع ہونے کی وجہ سے ادغام کر دیا گیا ہے چنانچہ اللہ ہوگیا پھر اسکو اس ذات کا علَم بنا دیا گیا ہے جس کا وجود واجب ہے اور عالم کا خالق ہے۔ شارح کے اس بیان کے مطابق اللہ جزی ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزی ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اللہ علم نہیں ہے بلکہ واجب لذاتہ یا مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام اللہ ہے اور یہ مفہوم چونکہ کلی ہے اسلئے ان حضرات کے خیال کے مطابق اللہ کلی ہوگا اور علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے البتہ اللہ ایسی کلی ہے جو ایک فرد میں منحصر ہے یعنی خارج میں اس کا صرف ایک فرد موجود ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل اور مردود ہے اسلئے کہ اللہ کو مفہوم کلی کا اسم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے اور اللہ مفہوم کلی کا اسم کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ لا الٰہ الا اللہ کے کلمہ توحید ہونے پر اجماع ہے اگر اللہ مفہوم کلی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ مفیدِ توحید نہ ہوتا کیونکہ کلی، کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے پس اس کلمہ کے مفیدِ توحید ہونے کے اجماع سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ علَم اور جزی ہے کلی نہیں ہے۔

اَوْ تَعْظِيْمٍ اَوْ اِهَانَةٍ كَمَا فِى الْاَلْقَابِ الصَّالِحَةِ لِذٰلِكَ مِثْلُ رَكِبَ عَلِىٌّ رض وَهَرَبَ مُعَاوِيَةُ رض اَوْ كِنَايَةٍ عَنْ مَعْنًى يَصْلَحُ الْعَلَمُ لَهٗ نَحْوُ اَبُوْ لَهَبٍ فَعَلَ كَذَا كِنَايَةً عَنْ كَوْنِهٖ جَهَنَّمِيًّا بِالنَّظْرِ اِلَى الْوَضْعِ الْاَوَّلِ اَعْنِى الْاِضَافِىْ لِاَنَّ مَعْنَاهُ مُلَازِمُ النَّارِ وَمُلَابِسُهَا وَيَلْزَمُهٗ اَنَّهٗ جَهَنَّمِىٌّ فَيَكُوْنُ اِنْتِقَالًا مِنَ الْمَلْزُوْمِ اِلَى اللَّازِمِ بِاِعْتِبَارِ الْوَضْعِ الْاَوَّلِ وَهٰذَا الْقَدْرُ كَافٍ فِى الْكِنَايَةِ وَقِيْلَ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ اِنَّ الْكِنَايَةَ كَمَا يُقَالُ جَاءَ حَاتِمٌ وَيُرَادُ مِنْهُ لَازِمُهٗ اَىْ جَوَادٌ لَا الشَّخْصُ الْمُسَمّٰى بِحَاتِمٍ وَيُقَالُ رَأَيْتُ اَبَا لَهَبٍ اَىْ جَهَنَّمِيًّا وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ اِسْتِعَارَةً لَا كِنَايَةً عَلٰى مَا سَيَجِئُ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ مَا ذَكَرَهٗ لَكَانَ قَوْلُنَا فَعَلَ كَذَا هٰذَا الرَّجُلُ مُشِيْرًا اِلَى الْكَافِرِ وَقَوْلُنَا اَبُوْ جَهْلٍ فَعَلَ كَذَا كِنَايَةً عَنِ الْجَهَنَّمِىْ وَلَمْ يَقُلْ بِهٖ اَحَدٌ وَمِمَّا يَدُلُّ عَلٰى فَسَادِ ذٰلِكَ اَنَّهٗ مَثَّلَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرُهٗ فِىْ هٰذِهِ الْكِنَايَةِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى تَبَّتْ يَدَا اَبِىْ لَهَبٍ وَلَاشَكَّ

اَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الشَّخْصُ الْمُسَمّٰى بِاَبِىْ لَهَبٍ لَا كَافِرٌ اٰخَرُ اَوْ اِيْهَامِ اِسْتِلْذَاذِهٖ اَىْ وِجْدَانِ الْعَلَمِ لَذِيْذًا نَحْوُ قَوْلِهٖ بِاللّٰهِ يَا ظَبْيَاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا لَيْلَاىَ مِنْكُنَّ اَمْ لَيْلٰى مِنَ الْبَشَرِ اَوِ التَّبَرُّكِ بِهٖ نَحْوُ اَللّٰهُ الْهَادِىْ وَمُحَمَّدُ الشَّفِيْعُ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ كَالتَّفَاؤُلِ وَالتَّطَيُّرِ وَالتَّسْجِيْلِ عَلَى السَّامِعِ وَغَيْرِهٖ مِمَّا يُنَاسِبُ اِعْتِبَارُهٗ فِى الْاَعْلَامِ

ترجمہ یا تعظیم یا اہانت کے لئے جیسا کہ ان القاب میں جو اسکی صلاحیت رکھتا ہے جیسے علی سوار ہوگئے اور معاویہ بھاگ گئے۔ یا ایسے معنی سے کنایہ کے لئے جس کی علم صلاحیت رکھتا ہو جیسے ابولہب فعل کذا اسکے جہنمی ہونے سے کنایہ ہے وضع اول یعنی ترکیب اضافی کی طرف نظر کرتے ہوئے کیونکہ اس کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور اس کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے۔ پس وضع اول کے اعتبار سے ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوگا اور کنایہ میں اتنی مقدار کافی ہے اور اس مقام میں کہا گیا ہے کہ کنایہ جیسا کہ کہا جاتا ہے جاء حاتم اور اس سے اس کا لازم مراد لیا جاتا ہے یعنی سخی نہ کہ وہ شخص جس کا نام حاتم ہے۔ اور کہا جاتا ہے رأیت ابا لہب یعنی میں نے جہنمی کو دیکھا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اسوقت یہ استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ اسی بنا پر جو عنقریب آئے گی۔ اور اگر مراد وہ ہو جس کو ذکر کیا ہے تو ہمارا قول فعل کذا ہذا الرجل کافر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور ہمارا قول ابوجہل فعل کذا جہنمی ہونے سے کنایہ ہوگا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اس کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اس کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول تبت یدا ابی لہب پیش کیا ہے اور بلا شبہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا نام ابولہب ہے نہ کہ دوسرا کافر۔ یا اس سے لذت محسوس کرنے کا خیال ڈالنے کے لئے یا علم کو لذیذ محسوس کرنے کے لئے جیسے اس کا قول خدا کی قسم اے میدان کی ہرنیوں، ہمیں تمھیں بتاؤ کیا میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے۔ یا اس کے ساتھ تبرک کے لئے جیسے اللہ ہادی ہے اور محمد شفیع ہے اور اسی جیسا جیسے نیک فالی اور بدشگونی، سامع پر نجتگی وغیرہ جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں کہ اس سے مسندالیہ کی تعظیم یا توہین مقصود ہوتی ہے اور یہ غرض ان اسماء اور القاب میں متحقق ہوگی جو اسماء اور القاب تعظیم یا توہین کی صلاحیت رکھتے ہیں مثلاً رکب علیؓ، حضرت علی رض سوار ہوئے۔ ہرب معاویہؓ معاویہ بھاگ گئے۔ پہلے جملہ میں علی مسندالیہ تعظیم کے لئے ہے کیونکہ علی، علو (بلندی) سے ماخوذ ہے اور دوسرے جملہ میں معاویہ مسندالیہ توہین کے لئے ہے کیونکہ معاویہ، عواء (کتے اور بھیڑیے کی آواز) سے ماخوذ ہے اور کبھی مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس سے ایسے معنی سے کنایہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس معنی کی علم صلاحیت رکھتا ہے جیسے ابولہب فعل کذا، ابولہب نے ایسا کیا۔ اس مثال میں ابولہب علم ہے اور

ترکیب میں مسندالیہ ہے اس سے اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے یعنی ابولہب فعل کذا سے مراد ہے جہنمیٌ فعل کذا۔ جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ اس مثال میں کنایہ کی توضیح یہ ہے کہ ابولہب کی دو وضعیں ہیں ایک تو وضع اول یعنی مرکب اضافی۔ دوم وضع ثانی یعنی علمیت۔ اس مثال میں وضع اول کے اعتبار سے کنایہ ہے چنانچہ وضعِ اول کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم لہب اور ملابسِ لہب یعنی ملازم نار اور ملابسِ نار کے ہیں اسلئے کہ لہب کے معنی شعلہ کے ہیں پس ابولہب کے معنی ہونگے شعلہ کا باپ اور شعلہ کا باپ وہی ہوگا جس کے لئے شعلہ اور آگ لازم ہوگی اور جس کے ساتھ آگ ملابس ہوگی۔ الحاصل وضع اول یعنی مرکب اضافی کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور کسی شخص کے ملازم نار اور ملابس لہب ہونے کے لئے اس کا جہنمی ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقی لہب نار جہنم کا ہی لہب اور شعلہ ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے بارے میں یہ کہا جائیگا ابولہب فعل کذا اور اس سے اس کا جہنمی ہونا مراد لیا جائے گا تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ ملزوم (وہ ذات جو ملازم لہب ہے) بول کر اس کا لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے۔ اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے۔ لہٰذا اس مثال میں مسندالیہ کو علم یعنی ابولہب کے ساتھ معرفہ لاکر اسکے جہنمی ہونے سے کنایہ ہوگا اور ابولہب فعل کذا کا مطلب یہ ہوگا کہ اس جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس مثال میں وضع ثانوی یعنی معنی علمی کے اعتبار سے کنایہ ہے اور اس میں کنایہ ایسا ہے جیسا کہ جارٍ حاتم میں ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ حاتم اس ذات معینہ کے لئے موضوع ہے جو کرم اور جود کیساتھ موصوف ہے اور اس ذاتِ معینہ کے لئے سخی ہونا لازم ہے۔ پس جب حاتم نامی شخص کے علاوہ کسی دوسرے سخی آدمی کے بارے میں جارٍ حاتم کہا جائے اور اس سے سخی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ حاتم کا لفظ معنی علمی کے لازم (سخی) میں استعمال کیا گیا ہے اسی طرح ابولہب کا معنی علمی ذاتِ معینہ کا فرد ہے اور اس ذاتِ معینہ کا فرد کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں جارٍ ابولہب کہا جائے اور جارٍ جہنمی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ ابولہب کا لفظ معنی علمی کے لازم (جہنمی) میں استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں رأیت ابالہب کہا اور رأیتُ جہنمیاً مراد لیا تو یہ کنایہ ہوگا مذکورہ دونوں اقوال میں فرق یہ ہے کہ قول اول کی بنار پر لفظ یعنی عَلَم اپنے معنی اصلی اور معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے لازم معنی کی طرف انتقال ہوتا ہے اور قول ثانی کی بنار پر لفظ یعنی علم نہ اپنے معنی اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اور نہ معنی ثانی یعنی ذات معینہ میں مستعمل ہوتا ہے بلکہ ابتدار ہی سے لازم معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ قول ثانی کی بنار پر جارٍ حاتم میں حاتم ابتداءً سخی کے معنی میں مستعمل ہوگا اور وہ شخص جو حاتم طائی کے ساتھ معروف ہے اس کے لئے استعمال نہیں ہوگا اسی طرح جارٍ ابولہب میں ابولہب ابتداءً جہنمی کے معنی میں استعمال ہوگا اور وہ شخص جو ابولہب کے ساتھ معروف ہے اسکے لئے استعمال نہیں ہوگا۔ شارح نے دوسرے قول کو تین طریقوں پر رد کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ لفظ اگر ابتداءً لازم معنی میں استعمال کیا گیا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے تو مذکورہ مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ

کیونکہ اس صورت میں حاتم کا استعمال غیر ما وضع لہ یعنی دوسرے سخی آدمی میں ہوگا اور ان دونوں کے درمیان علاقہ مشابہت کا ہوگا یعنی سخاوت میں حاتم اور دوسرا سخی آدمی چونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اسلئے حاتم کا لفظ دوسرے سخی آدمی کے لئے استعمال کرلیا گیا۔ اسی طرح ابولہب مشابہت فی الکفر کے علاقہ کی وجہ سے غیر ما وضع لہ یعنی دوسرے جہنمی آدمی کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور کسی لفظ کو علاقۂ مشابہت کی وجہ سے غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنا چونکہ استعارہ کہلاتا ہے اسلئے ان حضرات کے قول کی بنا پر دونوں مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ حالانکہ ان دونوں مثالوں میں کنایہ فرض کیا گیا ہے پس اس قول کی وجہ سے چونکہ خلاف مفروض لازم آتا ہے اسلئے یہ قول باطل اور مردود ہوگا۔ دوسرا رد یہ ہے کہ اگر کنایہ سے مراد وہ ہو جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ان مثالوں میں جب ایک آدمی نے ایک کافر کی طرف اشارہ کیا اور کہا فعل کذا ہذا الرجل اور ارادہ یہ کیا کہ یہ فعل رجل مشار الیہ کے علاوہ دوسرے سے صادر ہوا ہے یا ابوجہل نامی کافر کے علاوہ دوسرے کافر کے بارے میں کہا ابوجہل فعل کذا) اسکے جہنمی ہونے سے کنایہ ہو کیونکہ ان مثالوں میں ملزوم (ابوجہل اور اشارہ الی الکافر) بول کر لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے یعنی ان مثالوں میں لفظ ابوجہل اور رجل مشار الیہ کو ابتداءً ہی لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال کیا گیا ہے اور صاحب قیل کے نزدیک یہی کنایہ ہے لہذا ان حضرات کے قول کی بنا پر ان مثالوں میں کنایہ لازم آتا ہے حالانکہ ان مثالوں میں کنایہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس ان مثالوں میں کسی کا کنایہ کا قائل نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ کنایہ کی تعریف وتشریح وہ نہیں ہے جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے تیسرا رد یہ ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کے قول تبت یدا ابی لہب کو پیش کیا ہے اور قول ثانی کی بنا پر اس آیت میں کنایہ متحقق نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ آیت میں وہ ہی کافر مراد ہے جس کا نام ابولہب ہے دوسرا کافر مراد نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ ابتداءً لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال نہیں کیا گیا اور جب یہ لفظ ابتداءً لازم معنی میں استعمال نہیں کیا گیا تو اس آیت میں قول ثانی کی بنا پر کنایہ نہ ہوگا اور جب قول ثانی کی بنا پر کنایہ نہیں ہے تو قول اول کی بنا پر کنایہ ہوگا کیونکہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اسکو کنایہ کی مثال میں پیش کیا ہے الحاصل اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ کنایہ کی وہ ہی تعریف درست ہے جس کو قول اول کے قائلین نے ذکر کیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ اسکو تعریف مسند الیہ کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابولہب ترکیب میں ید کا مضاف الیہ ہے مسند الیہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ ید زائد ہے اور جب لفظ ید زائد ہے تو ابولہب مسند الیہ ہوگا۔

اور کبھی مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ مجھ کو مسند الیہ کا نام لینے میں لذت محسوس ہوتی ہے جیسا کہ اس شعر میں، خدا کی قسم اے چٹیل میدان کی ہرنیوں ہمیں تم ہی بتادو کہ میری لیلی تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے۔ ام لیلی من البشر میں لیلیٰ مسند الیہ ہے اور اس کو علم کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے حالانکہ مقتضیٰ ظاہر یہ تھا کہ ام ہی کہا جائے کیونکہ مرجع پہلے مذکور ہے لیکن شاعر مسند الیہ کو علم کے ساتھ اسلئے معرفہ لایا تاکہ سامع کو یہ محسوس ہوجائے کہ لیلیٰ کا نام مجھے بہت پیارا ہے بار بار نام لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے؛

نہ ملا تیرے ناقہ کا پتہ او لیلےٰ ÷ چھان ڈالے تیرے مجنوں نے بیاباں کتنے

کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ اس سے برکت حاصل کی جاسکے جیسے اللہ الهادی. اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے اور محمد الشفیع محمد ہی سفارش کرنے والے ہیں. یہاں اللہ اور محمد کو بغرض تبرک ذکر کیا گیا ہے اور کبھی نیک فال کے لئے مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں جیسے سعید فی دارک. اور کبھی بدشگونی کے لئے جیسے السفاح فی دار صدیقک اور کبھی سامع پر حکم پختہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں جیسے حاکم نے عمرو سے کہا ہل اقر زید بہٰذا. جواب میں عمرو نے کہا نعم زید اقر بہٰذا. عمرو نے ھُوَ اقر نہیں کہا تاکہ زید پر اقرار کا حکم پختہ ہو جائے اور کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ دوسری ایسی وجوہ سے معرفہ لایا جاتا ہے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہوتا ہے مثلاً سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ ذکر کر دیتے ہیں۔

وَبِالْمَوْصُوْلِيَّةِ اَيْ تَعْرِيْفُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِاِيْرَادِهٖ اِسْمَ مَوْصُوْلٍ لِعَدَمِ عِلْمِ الْمُخَاطَبِ بِالْاَحْوَالِ الْمُخْتَصَّةِ بِهٖ سِوَى الصِّلَةِ كَقَوْلِكَ اَلَّذِيْ كَانَ مَعَنَا اَمْسِ رَجُلٌ عَالِمٌ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَا لَا يَكُوْنُ لِلْمُتَكَلِّمِ اَوْ لِكِلَيْهِمَا عِلْمٌ بِغَيْرِ الصِّلَةِ نَحْوُ اَلَّذِيْنَ فِيْ بِلَادِ الشَّرْقِ لَا اَعْرِفُهُمْ اَوْ لَا نَعْرِفُهُمْ لِقِلَّةِ جَدْوٰى مِثْلِ هٰذَا الْكَلَامِ وَنُدْرَةِ وُقُوْعِهٖ

ترجمہ اور موصولیت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا اسلئے ہے کہ مخاطب کو صلہ کے علاوہ ان احوال کا علم نہیں ہوتا جو احوال مسندالیہ کے ساتھ خاص ہوتے ہیں جیسے تیرا قول وہ شخص جو کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے جس کا متکلم کو یا متکلم اور مخاطب دونوں کو علم نہیں ہوتا صلہ کے علاوہ جیسے وہ لوگ جو مشرق کے شہروں میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا یا ہم ان کو نہیں جانتے کیونکہ اس قسم کا کلام قلیل النفع اور نادر الوقوع ہے۔

تشریح مصنف رحہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفہ لاتے ہیں اور یہ اس وقت ہے جبکہ مخاطب کو صلہ کا علم تو ہو مگر صلہ کے علاوہ دوسرے امور جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہیں ان کا علم نہ ہو مثلاً خالد ایک شخص کے متعلق اتنا جانتا ہے کہ وہ کل گذشتہ حامد کے ساتھ تھا مگر اس کے دیگر اوصاف کے بارے میں کچھ نہیں جانتا پس حامد خالد کو اس کے دیگر اوصاف مثلاً اس کے عالم ہونے کو بتانا چاہتا ہے تو حامد مسندالیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لا کر یوں کہے گا الذی کان معنا امس رجل عالم وہ آدمی جو کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے وہ صورت تو بیان کی ہے جس میں مخاطب کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہیں ہوتا لیکن اس کے علاوہ دو صورتیں اور ہیں ان کو بیان نہیں کیا ایک صورت تو یہ ہے کہ متکلم کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو

مثلاً متکلم کہتا ہے وہ لوگ جو مشرق میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم اور مخاطب دونوں کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو مثلاً یوں کہے وہ لوگ جو مشرق میں رہتے ہیں ہم ان کو نہیں جانتے۔ ان دونوں صورتوں کو بیان نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کا کلام قلیل النفع بھی ہے اور نادر الوقوع بھی ہے لہٰذا قلتِ نفع اور ندرتِ وقوع کی وجہ سے ان صورتوں کو بیان نہیں کیا گیا۔

أَوْ اِسْتِهْجَانِ التَّصْرِيْحِ بِالْاِسْمِ أَوْ زِيَادَةِ التَّقْرِيْرِ أَيْ تَقْرِيْرِ الْغَرَضِ الْمَسُوْقِ لَهُ الْكَلَامُ وَقِيْلَ تَقْرِيْرُ الْمُسْنَدِ وَقِيْلَ تَقْرِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ نَحْوُ وَرَاوَدَتْهُ أَيْ يُوْسُفَ عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْمُرَاوَدَةُ مُفَاعَلَةٌ مِنْ رَادَ يَرُوْدُ جَاءَ وَذَهَبَ فَكَانَ الْمَعْنٰى خَادَعَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ وَفَعَلَتْ فِعْلَ الْمُخَادِعِ لِصَاحِبِهِ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِيْ لَا يُرِيْدُ اَنْ يُخْرِجَهُ مِنْ يَدِهِ يَحْتَالُ عَلَيْهِ اَنْ يَغْلِبَهُ وَيَاْخُذَهُ مِنْهُ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّمَحُّلِ لِمُوَاقَعَتِهِ اِيَّاهَا وَالْمُسْنَدُ اِلَيْهِ اَلَّتِيْ هُوَ فِيْ بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ مُتَعَلِّقٌ بِرَاوَدَتْهُ فَالْغَرَضُ الْمَسُوْقُ لَهُ الْكَلَامُ نَزَاهَةُ يُوْسُفَ عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَطَهَارَةُ ذَيْلِهِ وَالْمَذْكُوْرُ اَدَلُّ عَلَيْهِ مِنْ اِمْرَأَةِ الْعَزِيْزِ اَوْ زُلَيْخَا لِاَنَّهُ اِذَا كَانَ فِيْ بَيْتِهَا وَتَمَكَّنَ مِنْ نَيْلِ الْمُرَادِ عَنْهَا وَلَمْ يَفْعَلْ كَانَ فِيْ غَايَةِ النَّزَاهَةِ وَقِيْلَ هُوَ تَقْرِيْرٌ لِلْمُرَاوَدَةِ لِمَا فِيْهِ مِنْ فَرْطِ الْاِخْتِلَاطِ وَالْاُلْفَةِ وَقِيْلَ هُوَ تَقْرِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ لِاِمْكَانِ وُقُوْعِ الْاِبْهَامِ وَالْاِشْتِرَاكِ فِيْ اِمْرَأَةِ الْعَزِيْزِ اَوْ زُلَيْخَا وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْاٰيَةَ مِثَالٌ لِزِيَادَةِ التَّقْرِيْرِ فَقَطْ وَظَنِّيْ اَنَّهَا مِثَالٌ لَهَا وَلِاِسْتِهْجَانِ التَّصْرِيْحِ بِالْاِسْمِ وَقَدْ بَيَّنْتُهُ فِي الشَّرْحِ۔

ترجمہ یا نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کے لئے یا زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض کی تقریر کے لئے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے اور کہا گیا ہے تقریر مسند کے لئے اور کہا گیا ہے تقریر مسند الیہ کے لئے جیسے پھسلانے لگی انکو یعنی یوسف علیہ السلام کو اور مراودۃ، رَادَ یَرُوْدُ سے مفاعلت (کا مصدر) ہے آنا جانا۔ گویا معنی ہیں کہ زلیخا نے یوسف کو دھوکہ دیا یوسف کے نفس کی وجہ سے اور اس نے ایسی کارروائی کی جیسے ایک دھوکا دینے والا اپنے صاحب (مقابل) کے لئے کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو وہ اپنے ہاتھ سے نکالنا نہیں چاہتا ہے اس پر حملہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو لے لے۔ اور مخادعت نام ہے حیلہ کرنے کا یوسف کے زلیخا سے مجامعت کرنے پر۔

اور مسندالیہ التی ہو فی بیتہا ہے عن نفسہ راودتہ کے متعلق ہے اور وہ غرض جس کے لئے کلام لایا گیا ہے حضرت یوسف ؑ کی پاکیزگی اور پاکدامنی ہے اور کلام مذکور اس غرض پر امراۃ عزیز یا زلیخا کے مقابلہ میں زیادہ دلالت کرنیوالا ہے اسلئے کہ جب آپ اس کے گھر میں تھے اور آپ اس سے اس کی مراد حاصل کرنے پر قادر تھے مگر آپ نے نہیں کیا تو یہ غایت درجہ پاکدامنی ہے اور کہا گیا کہ مراودت کی تقریر ہے کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی الفت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ مسندالیہ کی تقریر ہے اسلئے کہ امراۃ عزیز یا زلیخا میں اشتراک اور ابہام کے وقوع کا امکان ہے اور مشہور یہ ہے کہ آیت صرف زیادتی تقریر کی مثال ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ زیادتی تقریر اور نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کی مثال ہے اور میں نے اسکو شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں کہ صراحت کے ساتھ نام لینا برا سمجھا جاتا ہے یعنی متکلم اس اسم کی صراحت کو برا سمجھتا ہے جو اسم ذات مسندالیہ پر دلالت کرتا ہے مثلاً پیشاب اور ریح ناقض وضو ہے لیکن ان دونوں کے بالصراحت ذکر کو عرف عام میں چونکہ برا سمجھا جاتا ہے اسلئے متکلم ان دونوں کے ذکر سے اعراض کر کے یوں کہے گا الذی یخرج من احد السبیلین ناقض" جو چیز دو راستوں میں سے کسی ایک راستے سے نکلتی ہے ناقض وضو ہے۔ اور کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض اور مضمون کو جس کے لئے کلام لایا گیا ہے پر زور طریقے پر ثابت کرنے کے لئے مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زیادتی تقریر سے مراد تقریر مسند ہے یعنی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے مسند کو پر زور طریقہ پر ثابت کرنے کے لئے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ تقریر مسندالیہ مراد ہے یعنی مسندالیہ کی تقریر کے لئے مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔ تقریر غرض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے وَرَاوَدَتْہُ الَّتِیْ ہُوَ فِیْ بَیْتِہَا عَنْ نَّفْسِہٖ ۔ مراودت باب مفاعلت کا مصدر ہے ماخوذ ہے رَادَ یَرُوْدُ سے اور معنی ہیں آنا جانا اور یہاں معنی ہیں کہ اس عورت نے جس کے مکان میں یوسف رہتے تھے یوسف کو اس کے نفس کی وجہ سے پھسلایا اور بہکایا اور اس عورت نے ایسا معاملہ کیا جیسا کہ ایک دھوکا دینے والا آدمی اپنے مقابل کے ساتھ کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو اس کا مقابل اپنے ہاتھ سے نکالنا نہیں چاہتا ہے یعنی وہ دھوکہ دینے والا اپنے مقابل پر حیلہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو چھین لے۔ حاصل یہ کہ مراودت سے مراد مخادعت ہے اور یہاں مخادعت سے مراد اس عورت کا یوسف کو اپنے اوپر واقع کرنے کے لئے حیلہ کرنا ہے۔ یعنی اس عورت نے یوسف کو جماع کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے جو حیلہ کیا تھا قرآن نے اس کو بیان کرنے کے لئے مراودت (مخادعت) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ التی ہو فی بیتہا راودت کا فاعل اور مسندالیہ ہے اور عن نفسہ راودت کے ساتھ متعلق ہے اور اس کلام کی غرض حضرت یوسف علیہ السلام کی عفت اور پاکدامنی کو بیان کرنا ہے پس اس غرض پر اسم موصول (التی ہو فی بیتہا) بھی دلالت کرتا ہے اور اسم جنس (امراۃ العزیز) بھی اور علم (زلیخا) بھی لیکن اسم موصول اس غرض کو اسم جنس اور علم کے مقابلہ میں پُر زور

طریقہ پر ثابت کرتا ہے کیونکہ اسم موصول کی صورت میں یہ بات واضح ہے کہ یوسف زلیخا کے مکان میں رہتے تھے اور یوسف زلیخا کی مراد پورا کرنے پر پورے طور سے قادر تھے کوئی چیز مانع نہیں تھی مگر اس کے باوجود یوسف بچ گئے اور زلیخا کی مراد کو پورا نہیں کیا۔ پس حرام کاری کے تمام وسائل مہیا ہونے کے باوجود یوسف علیہ السلام کا مبتلا ئے معصیت نہ ہونا یوسف کے انتہائی عفیف اور پاکدامن ہونے کی دلیل ہے اور اگر امرأۃ عزیز یا زلیخا کو مسندالیہ بنایا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا نے یوسف کو اپنے اوپر واقع کرنے کے لئے پھسلایا مگر یوسف نے کوئی برا کام نہیں کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ یوسف کی عفت اور پاکدامنی ثابت ہو جاتی ہے لیکن پرزور طریقہ پر ثابت نہیں ہوتی اسلئے کہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ یوسف آمادہ تو رہے ہوں مگر موقع نہ ملنے کی وجہ سے مبتلا نہ ہوسکے ہوں لہذا اس صورت میں یوسف علیہ السلام کا عفیف ہونا تو ثابت ہو جائے گا مگر غیر اختیاری طور پر۔ شارح نے دوسرے قول کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ التی ہو فی بیتہا یعنی اس آیت میں مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا مسند یعنی مراودت کی تقریر اور تثبیت کے لئے ہے اس طور پر کہ یوسف جب ان کے مکان میں رہتے تھے تو ہمہ وقت ایک مکان میں رہنے کی وجہ سے ان کے درمیان شدت اختلاط بھی ہوگا اور غیر معمولی الفت اور محبت بھی اور ایسی صورت میں پھسلانے کے امکانات زیادہ قوی ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں مسند (مراودت) میں پختگی زیادہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مسندالیہ امرأۃ عزیز یا زلیخا کو بنا دیا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا نے پھسلایا تو اس صورت میں یہ احتمال تھا کہ ہوسکتا ہے کہ دونوں کا ملنا جلنا زیادہ نہ رہتا ہو اور زیادہ نہ ملنے جلنے کی وجہ سے بہت زیادہ بہلانا پھسلانا بھی نہ پایا گیا ہو بہرحال اس صورت میں مسند یعنی مراودت میں زیادہ پختگی نہیں ہے۔ تیسرا قول بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ آیت میں اسم موصول کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لانا تقریر مسندالیہ کے لئے ہے کیونکہ اگر وراودتہ امرأۃ العزیز کہا جاتا تو اس میں ابہام ہوتا یہ معلوم نہ ہوپاتا کہ عزیز کی کونسی بیوی نے مراودت کی ہے آیا اس نے جس کے گھر میں رہتے تھے یا اس کے علاوہ دوسری نے مراودت کی ہے اسی طرح اگر وَرَاوَدَتْہُ زُلَیْخَا کہا جاتا تو اس میں اشتراک ہوتا اسلئے کہ زلیخا نام کی نہ جانے کتنی عورتیں ہیں اور یوسف کے ساتھ مراودت کا معاملہ اس زلیخا نے کیا ہے جس کے گھر میں رہتے تھے یا دوسری کسی زلیخا نے کیا ہے۔ اسکے برخلاف " التی ہو فی بیتہا "، کہ اس میں نہ ابہام ہے اور نہ اشتراک ہے اسلئے کہ خارجی قرائن سے یہ بات معلوم ہے کہ یوسف جس کے گھر میں رہتے تھے وہ عزیز مصر کے بیوی تھی اور اس کا نام زلیخا ہے الحاصل اس آیت میں مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے میں مسندالیہ کی تقریر اور تثبیت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تلخیص کے شارحین کے نزدیک یہ بات مشہور ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی مثال ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی بھی مثال ہے اور صراحتاً نام لینے کو برا سمجھنے کی بھی مثال ہے کیونکہ اگر زلیخا کو راودت کا فاعل اور مسندالیہ بنا دیا جاتا تو یہ برا سمجھا جاتا اسلئے کہ عورت کے نام کو صراحتاً ذکر کرنا برا سمجھا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات مطول میں بیان کی ہے۔

اَوِ التَّفْخِیْمِ اَیِ التَّعْظِیْمِ وَ التَّهْوِیْلِ نَحْوُ نَغْشِیْهُمْ مِنَ الْیَمِّ مَا غَشِیَهُمْ فَاِنَّ فِیْ هٰذَا الْاِبْهَامِ مِنَ التَّفْخِیْمِ مَا لَا یَخْفٰی اَوْ تَنْبِیْهِ الْمُخَاطَبِ عَلَی الْخَطَاءِ نَحْوُ شِعْرٍ اِنَّ الَّذِیْنَ تَرَوْنَهُمْ اَیْ تَظُنُّوْنَهُمْ اِخْوَانَکُمْ یَشْفِیْ غَلِیْلَ صُدُوْرِهِمْ اَنْ تُصْرَعُوْا اَیْ تَهْلِکُوْا اَوْ تُصَابُوْا بِالْحَوَادِثِ فَفِیْهِ مِنَ التَّنْبِیْهِ فِیْ خَطَائِهِمْ فِیْ هٰذَا الظَّنِّ مَا لَیْسَ فِیْ قَوْلِكَ اِنَّ الْقَوْمَ الْفُلَانِیَّ

ترجمہ یا تفخیم کے لئے یعنی تعظیم اور تہویل کے لئے جیسے ڈھانپ لیا ان کو اس نے جس نے اُن کو ڈھانپ لیا یعنی سمندر نے اسلئے کہ اس ابہام میں جو تفخیم ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے یا مخاطب کو غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے جیسے شعر بلاشبہ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم پچھاڑ دیئے جاؤ یعنی تم کو ہلاک کر دیا جائے اور تم کو حوادث میں مبتلا کر دیا جائے پس اس میں ان کی غلط خیالی پر وہ تنبیہ ہے جو میرے قول ان القوم الفلانی میں نہیں ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسندالیہ کو باعظمت اور خوفناک بنا کر پیش کیا جائے جیسے فَغَشِیَهُمْ مِنَ الْیَمِّ مَا غَشِیَهُمْ ڈھانپ لیا فرعون اور فرعونیوں کو سمندر کی اس چیز نے جس نے کہ ڈھانپ لیا۔ اس آیت میں مَا اسم موصول غشیہم کا فاعل اور مسندالیہ ہے من الیم مَا کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان کو سمندر کے اس قدر کثیر پانی نے ڈھانپا ہے جس کی مقدار کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ پانی اس قدر کثیر تھا جس کی تفصیل اور تعیین ممکن نہیں ہے۔ اور کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے ؎ ان الذین ترونہم اخوانکم ؛ یشفی غلیل صدورہم ان تصرعوا۔ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم کو ہلاک کر دیا جائے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ لا کر مخاطب کو اسکی غلطی پر متنبہ کیا گیا ہے اس طور پر کہ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو وہ تو تمہاری ہلاکت میں راحت محسوس کرتے ہیں یعنی ان کا یہ جذبہ اخوت کے منافی ہے لہٰذا ان کے اس جذبہ کے ساتھ تمہارا ان کو اپنا بھائی خیال کرنا بالکل غلط ہے اور تم اپنے اس خیال میں غلطی پر ہو۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا جاتا کہ فلاں قوم تیری دشمن ہے تو اس سے مخاطب کو اپنے دشمنوں پر آگاہی تو ہو جاتی لیکن مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبہ نہ ہو پاتا۔ بہر حال کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

اَوِ الْاِیْمَاءِ اَیِ الْاِشَارَةِ اِلٰی وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ اَیْ اِلٰی طَرِیْقَةٍ تَقُوْلُ عَمِلْتُ

هٰذَا الْعَمَلَ عَلٰی وَجْهِ عَمَلِكَ وَ عَلٰی جِهَتِهٖ اَیْ طَرْزِهٖ وَطَرِیْقَتِهٖ یَعْنِیْ تَاْتِیْ بِالْمَوْصُوْلِ وَالصِّلَةِ لِلْاِشَارَةِ اِلٰی اَنَّ بِنَاءَ الْخَبَرِ عَلَیْهِ مِنْ اَیِّ وَجْهٍ وَاَیِّ طَرِیْقٍ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَغَیْرِ ذٰلِكَ نَحْوُ اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ فَاِنَّ فِیْهِ اِیْمَاءً اِلٰی اَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنِیَّ عَلَیْهِ اَمْرٌ مِنْ جِنْسِ الْعِقَابِ وَالْاِذْلَالِ وَهُوَ قَوْلُهٗ سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ وَمِنَ الْخَطَاءِ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ تَفْسِیْرُ الْوَجْهِ فِیْ قَوْلِهٖ اِلٰی وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ بِالْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ وَقَدْ اِسْتَوْفَیْنَا ذٰلِكَ فِی الشَّرْحِ

ترجمہ یا وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی اس کے طریقہ کی طرف کہے گا تو میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طریق پر اور اس کے طرز اور طریقہ پر کیا ہے یعنی موصول اور صلہ کو اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لاتے ہیں کہ موصول پر بناء خبر کس قسم کی ہے اور ثواب عقاب، مدح، ذم وغیرہ کس طریقہ کی ہے جیسے بیشک وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں اسلئے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو جنس عقاب اور اذلال سے ہے اور وہ اس کا قول "سَیَدْخُلُوْنَ" ہے یعنی وہ عنقریب دوزخ میں داخل ہونگے اور اس مقام میں مصنف کے قول الیٰ وجہ بناء الخبر میں وجہ کی تفسیر علت اور سبب کے ساتھ کرنا غلط ہے اور ہم نے اسکو شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے۔

تشریح مصنف رحؒ کی عبارت میں وجہ کے معنی نوع اور طریق کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے عملتُ ہذا العمل علی وجہِ عملک، میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طرز اور طریق پر کیا ہے یعنی جس نوع اور طرز کا عمل تیرا ہے اسی نوع کا عمل میرا ہے اور بناء مصدر مبنی یعنی مفعول کے معنی میں ہے اور خبر کی طرف اضافت اضافتِ صفت الی الموصوف کے قبیل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ اس خبر کی نوع کی طرف اشارہ ہوجائے جو اس پر مبنی ہے یعنی مسندالیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرفہ لاکر اسطرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ آنے والی خبر کس نوع اور کس قسم کی ہے ثواب کی نوع سے ہے یا عقاب کی نوع سے مدح کی قسم سے ہے یا ذم کی قسم سے یا اس کے علاوہ کسی اور قسم سے ہے مثلاً آیت میں الذین یستکبرون عن عبادتی موصول اور صلہ انّ کا اسم یعنی مسندالیہ ہے یعنی وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے یہ موصول اور صلہ اس بات کیطرف اشارہ کرتے ہیں کہ آنے والی خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو عقاب اور ذلیل کرنے کے قبیل سے ہے کیونکہ اللہ کی عبادت سے تکبر کرنا کفران نعمت ہے اور کفران نعمت کرنے والا عذاب کا مستحق ہوتا ہے لہذا یہ لوگ عذاب کے مستحق ہیں چنانچہ فرمایا ہے سیدخلون جہنم داخرین، عنقریب یہ لوگ ذلیل ہوکر دوزخ میں داخل ہونگے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس مقام پر وجہ کی تفسیر علت اور سبب سے کی ہے اور کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ کو موصول اور صلہ کے

ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ آنے والی خبر کی علت اور سبب کی طرف اشارہ ہوجائے لیکن یہاں یہ تفسیر غلط ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ تفسیر تمام مثالوں میں درست نہیں ہے اسلئے کہ اللہ کی عبادت سے استکبار تو دخول جہنم کا سبب اور علت ہے اور شعیب ؑ کی تکذیب بھی خسران کی علت ہے لیکن آنے والے شعر میں سمک سماء، بنا بیت کی اور اس سے اگلے شعر میں ضرب بیت، زوال محبت کی علت نہیں ہے۔ پس تمام مثالوں میں اس تفسیر کا درست نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مقام پر یہ تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ اِنَّہٗ اَیِ الْاِیْمَاءَ اِلٰی وَجْہِ بِنَاءِ الْخَبَرِ لَا مُجَرَّدُ جَعْلِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ مَوْصُوْلًا کَمَا سَبَقَ اِلٰی بَعْضِ الْاَوْھَامِ رُبَّمَا یُجْعَلُ ذَرِیْعَۃً اَیْ وَسِیْلَۃً اِلَی التَّعْرِیْضِ بِالتَّعْظِیْمِ بِشَانِہٖ اَیْ لِشَانِ الْخَبَرِ نَحْوُ شِعْرٍ اِنَّ الَّذِیْ سَمَکَ السَّمَاءَ اَیْ رَفَعَ السَّمَاءَ بَنٰی لَنَا: بَیْتًا اَرَادَ بِہِ الْکَعْبَۃَ اَوْ بَیْتَ الشَّرَفِ وَالْمَجْدِ دَعَائِمُہٗ اَعَزُّ وَاَطْوَلُ: مِنْ دَعَائِمِ کُلِّ بَیْتٍ فَفِیْ قَوْلِہٖ اِنَّ الَّذِیْ سَمَکَ السَّمَاءَ اِیْمَاءٌ اِلٰی اَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنِیَّ عَلَیْہِ اَمْرٌ مِنْ جِنْسِ الرِّفْعَۃِ وَالْبِنَاءِ عِنْدَ مَنْ لَہٗ ذَوْقٌ سَلِیْمٌ ثُمَّ فِیْہِ تَعْرِیْضٌ بِتَعْظِیْمِ شَانِ بِنَاءِ بَیْتِہٖ لِکَوْنِہٖ فِعْلُ مَنْ رَفَعَ السَّمَاءَ الَّتِیْ لَا بِنَاءَ اَعْظَمُ مِنْھَا وَاَرْفَعُ۔

ترجمہ پھر اسکو یعنی وجہ بنار خبر کیطرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسند الیہ کے موصول بنانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے کبھی ذریعہ بنا لیا جاتا ہے خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ کرنے کے لئے۔ جیسے شعر بلاشبہ وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے ہمارے لئے ایک گھر بنایا ہے اس گھر سے کعبہ مراد ہے یا شرف و بزرگی کا گھر مراد ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں ہر گھر کے ستونوں سے پس اس کے قول ان الذی سمک السماء میں اس شخص کے نزدیک جس کے لئے ذوق سلیم ہے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو رفعت اور بناء کی جنس سے ہے۔ پھر اس میں اس گھر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ اس ذات کا فعل ہے جس نے اس آسمان کو بلند کیا ہے جس سے بلند اور اعظم کوئی عمارت نہیں ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رح نے فرمایا ہے کہ اِنَّہٗ کی ضمیر کا مرجع وجہ بنار خبر کی طرف اشارہ کرنا ہے مسند الیہ کو موصول لانا اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لانا ہے۔ ایماء الی وجہ بناء الخبر اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ یہ ضمیر ایماء الی وجہ بناء الخبر کیطرف راجع ہے جعل المسند الیہ موصولا کی طرف راجع نہیں ہے اور حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو بحثیں ہیں ایک تو یہ کہ مسند الیہ کو بصورت موصول معرفہ لانا جنس خبر کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ بحث تو گذشتہ سطروں میں گذر چکی ہے اور دوسری بحث جس کو یہاں سے بیان کرنا چاہتے

ہیں یہ ہے کہ مسندالیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکر وجہ بنارِ خبر کی طرف اشارہ کرنا کبھی تو خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ اول کی مثال فرزدق کا یہ شعر ہے ؎

اِنَّ الذی سمک السمار بنیٰ لنا ۔ بیتًا دعائمہ اعز و اطول

ترجمہ: وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں پس سرزدق سلیم رکھنے والے کے نزدیک اس جگہ مسندالیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرفہ لانے میں یعنی الذی سمک السماء میں جنس خبر کی طرف اشارہ ہے یعنی موصول اور صلہ اس بات کا غماز ہے کہ آنے والی خبر رفعت اور بنار کی قسم سے ہے اس کے برخلاف اگر ان الذی سمک السمار کے بجائے ان اللہ یا ان الرحمن کہا جاتا تو جنس خبر کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔ بہرحال اس شعر میں مسندالیہ کو بصورت موصول معرفہ لاکر جنس خبر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ پھر اس اشارہ میں خبر یعنی شاعر کے گھر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ اشارہ خبر کی عظمت شان پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ ہمارے گھر کو بنانے والا وہ ہے جس نے آسمان جیسی بلند اور ارفع چیز کو بنایا ہے یعنی وہ ایسی ذات ہے جس کا ہر کام عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہوتا ہے لہذا ہمارا یہ گھر بھی عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں وجہ بنار خبر کی طرف اشارہ میں جو خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ ہے وہ مذکورہ صلہ (سمک السمار) کے واسطہ سے ہے کیونکہ اگر سمک السمار کے علاوہ دوسرا جملہ صلہ ہوتا مثلاً یوں کہا جاتا ان الذی بنی بیت خالد بنی لنا بیتًا ۔ وہ ذات جس نے خالد کا گھر بنایا ہے اس نے ہمارا بھی گھر بنایا ہے تو اس میں خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ نہ ہوتا اگرچہ موصول اور صلہ جنس خبر کی طرف مشیر ہے۔ شارح نے بیت کی مراد میں دو احتمال نقل کئے ہیں ایک تو یہ کہ اس سے مراد کعبہ ہے۔ دوم یہ کہ شرف اور بزرگی کا گھر مراد ہے پہلے احتمال پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس شعر میں فرزدق نے جریر کے مقابلے میں فخر کیا ہے کہ ہمارے لئے کعبہ ہے لیکن یہ افتخار غلط ہے اسلئے کہ جریر بھی مسلمان ہے اور کعبہ میں ہر مسلمان کا حق ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فرزدق کا گھر کعبہ سے قریب تھا اور قریب الشی کو شے سے دوسروں کے مقابلے میں تعلق اور ارتباط زیادہ ہوتا ہے پس اس قرب کی وجہ سے فرزدق نے فخر کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرزدق کے خاندان کے لوگ کعبہ میں خدمت کے بہت سے امور انجام دیتے تھے اور جریر کے اقارب کو یہ سعادت حاصل نہیں تھی لہذا فرزدق نے اس شعر میں کعبہ کو لیکر افتخار کیا ہے اور دوسرے احتمال کی بنار پر یہ مطلب ہوگا کہ اللہ نے فرزدق کے آباء کو بزرگ اور شریف بنایا ہے اسلئے کہ ان کا نسبی تعلق قریش سے ہے اسکے برخلاف جریر کے آباء کہ وہ بنو تمیم کے اراذل میں سے ہیں۔ پس فرزدق نے آبار واجداد کے اس شرف پر فخر کیا ہے۔

اَوْ ذَرِیْعَۃً اِلٰی تَعْظِیْمِ شَانِ غَیْرِہٖ اَیْ غَیْرِ الْخَبَرِ نَحْوُ اَلَّذِیْنَ کَذَّبُوْا شُعَیْبًا کَانُوْا هُمُ الْخَاسِرِیْنَ فَفِیْهِ اِیْمَاءٌ اِلٰی اَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنِیَّ عَلَیْهِ مِمَّا یُنْبِئُ عَنِ الْخَیْبَۃِ وَالْخُسْرَانِ وَتَعْظِیْمٌ لِشَانِ شُعَیْبٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ

ترجمہ: یا غیر خبر کی عظمتِ شان کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے جنھوں نے حضرت شعیبؑ کی تکذیب کی وہ گھاٹے میں ہیں پس اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو خیبت و خسران کی خبر دیتی ہے اور شعیب علیہ السلام کی تعظیم شان بھی ہے۔

تشریح: مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکر وجہ بنار خبر کی طرف اشارہ کبھی غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنتا ہے جیسے الذین کذبوا شعیبا مسند الیہ یعنی موصول وصلہ سے اسطرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر نامرادی اور خسران کی قسم سے ہے۔ کیونکہ شعیب علیہ السلام نبی ہیں اور نبی کی تکذیب موجب خسران ہوتی ہے لہذا اسکی جو خبر ہوگی وہ بھی خسران ہی کی قسم سے ہوگی۔ پھر اس اشارہ میں شعیب علیہ السلام کی تعظیم ہے کیونکہ جس کی تکذیب موجبِ خسارہ ہے وہ بالیقین تعظیم و تکریم کا مستحق ہے درانحالیکہ شعیب ترکیب میں مفعول بہ ہے خبر نہیں ہے۔

وَرُبَمَا يُجْعَلُ ذَرِيْعَةً إِلَى الْإِهَانَةِ لِشَانِ الْخَبَرِ نَحْوُ إِنَّ الَّذِيْ لَا يُحْسِنُ مَعْرِفَةَ الْفِقْهِ قَدْ صَنَّفَ فِيْهِ كِتَابًا أَوْ لِشَانِ غَيْرِهِ نَحْوُ إِنَّ الَّذِيْ يَتَّبِعُ الشَّيْطَانَ فَهُوَ خَاسِرٌ

ترجمہ: اور ایماء الی وجہ بناء الخبر کو بااوقات خبر کی توہینِ شان کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں جانتا اس نے فقہ میں ایک کتاب تصنیف کی ہے یا غیر خبر کی توہینِ شان کا جیسے وہ شخص جو شیطان کی پیروی کرتا ہے وہ خاسر ہے۔

تشریح: شارح رح کہتے ہیں کہ ایماء الی وجہ بناء خبر کو کبھی خبر کی توہینِ شان کی طرف اشارہ کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے مثلاً ان الذی لایحسن معرفۃ الفقہ قد صنف فیہ کتابا۔ اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنیوالی خبر ایسی ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے مثلاً تصنیف پھر اس اشارہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اسکی یہ تصنیف انتہائی گھٹیا ہے کیونکہ جب یہ شخص فقہ سے نابلد ہے تو فقہ میں اسکی تصنیف بھی بالکل بیکار اور لایعبأ بہ کے درجہ میں ہوگی اور مذکورہ ایماء کو کبھی غیر خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ خاسر ہے۔ اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنے والی خبر خسران کی قسم سے ہے کیونکہ شیطان جو دشمن خدا ہے اس کا متبع خاسر ہی ہوگا۔ پھر اس اشارہ میں شیطان کی حقارت اور توہین کیطرف اشارہ ہے کیونکہ جب اسکے اتباع پر خسران مرتب ہوتا ہے تو وہ یقیناً ذلیل اور حقیر ہوگا۔

وَقَدْ يُجْعَلُ ذَرِيْعَةً إِلَى تَحْقِيْقِ الْخَبَرِ أَيْ جَعْلِهِ مُحَقَّقًا ثَابِتًا نَحْوُ إِنَّ الَّتِيْ ضَرَبَتْ بَيْتًا مُهَاجِرَةً ÷ بِكُوْفَةِ الْجُنْدِ غَالَتْ وُدَّهَا غُوْلُ ÷ فَإِنَّ فِيْ ضَرْبِ الْبَيْتِ بِكُوْفَةِ الْجُنْدِ وَالْمُهَاجَرَةِ إِلَيْهَا إِيْمَاءً إِلَى أَنَّ طَرِيْقَ بِنَاءِ الْخَبَرِ مِمَّا يُنْبِئُ عَنْ زَوَالِ الْمَحَبَّةِ وَانْقِطَاعِ الْمَوَدَّةِ ثُمَّ إِنَّهُ يُحَقِّقُ زَوَالَ الْمَحَبَّةِ وَيُقَرِّرُهُ حَتّٰى كَأَنَّهُ بُرْهَانٌ عَلَيْهِ وَهٰذَا مَعْنَى تَحْقِيْقِ الْخَبَرِ وَهُوَ مَفْقُوْدٌ فِيْ مِثْلِ إِنَّ الَّذِيْ سَمَكَ السَّمَاءَ إِذْ لَيْسَ فِيْ رَفْعِ اللّٰهِ تَعَالَى السَّمَاءَ تَحْقِيْقٌ وَتَثْبِيْتٌ لِبِنَائِهِ لَهُمْ بَيْتًا فَظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْإِيْمَاءِ وَتَحْقِيْقِ الْخَبَرِ

ترجمہ اور کبھی ذریعہ بنالیا جاتا ہے خبر کی تحقیق کا یعنی خبر کو محقق اور ثابت کرنے کا جیسے وہ عورت جو ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں مقیم ہوگئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کردیا ہے اسلئے کہ کوفۃ الجند میں اقامت کرنے اور اس کی طرف ہجرت کرنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے وہ زوال محبت اور انقطاع محبت کے قبیل سے ہے پھر یہ ایماء، زوال محبت کو ایسا ثابت کردیتا ہے گویا وہ اس پر دلیل ہے اور تحقیق خبر کے یہی معنی ہیں اور یہ معنی ان الذی سمک السماء میں مفقود ہیں کیونکہ اللہ کے آسمان کو بلند کرنے میں اس کے ان کے لئے گھر بنانے کی تحقیق اور تثبیت نہیں ہے پس ایماء اور تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہوگیا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ ایماء مذکور کو یعنی موصول کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کو کبھی تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے یعنی وہ ایماء سامع کے ذہن میں خبر کو ایسا مستحکم اور ثابت کردیتا ہے گویا وہ ایماء، اس خبر پر دلیل ہے لیکن یہ ایماء تحقیق خبر کا ذریعہ اسی صورت میں ہوگا جس صورت میں صلہ خود خبر کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہوگا جیسا کہ مذکورہ شعر میں صلہ یعنی ضرب بیت، خبر یعنی زوال محبت کی دلیل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "اکل الغول وُدّہا، وزالت محبتہا لانہا ضربت الخ" بھوت پریت اس کی محبت کو کھا گئے اور اس کی محبت زائل ہوگئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں مقیم ہوگئی۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ خبر کو مستحکم اور ثابت کرنے والا نفس ایماء نہیں ہے جیسا کہ ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے بلکہ خبر کو ثابت کرنے والا وہ صلہ ہے جس سے ایماء حاصل ہوا ہے۔ الحاصل وہ صلہ جس سے ایماء حاصل ہوا ہے کبھی اس کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں ہے ۔ ان التی ضربت بیتا مہاجرۃ ÷ بکوفۃ الجند غالت وُدّہا غول ۔ ترجمہ۔ اس محبوبہ نے ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں گھر بنالیا ہے یعنی وہ کوفۃ الجند میں جاکر مقیم ہوگئی اسکی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کردیا ہے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ جو مسند الیہ ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ خبر زوال محبت کی نوع اور قسم سے ہے کیونکہ انسان اپنے ٹھکانے کے علاوہ دوسری جگہ کسی مجبوری ہی میں قیام کرتا ہے پس محبوبہ کا ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں قیام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ محبوبہ کو اپنے وطن سے محبت نہیں رہی بلکہ اس کی محبت زائل اور منقطع ہوگئی پھر مذکورہ ایماء، صلہ (ضربت الخ) کے واسطہ سے سامع کے ذہن میں

خبر (زوال محبت) کو اسطرح مستحکم اور ثابت کرتا ہے گویا ایماء صلہ کے واسطہ سے خبر پر دلیل ہے اور خبر کے وجود میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ تحقیق خبر کے یہی معنی ہیں یعنی یہاں تحقیق خبر سے مراد یہی ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہو گویا صلہ خبر کے وجود پر دلیل ہو اور تحقیق خبر سے مراد تحصیل خبر اور ایجاد خبر نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ صلہ (ضرب بیت) واقع میں خبر کی علت ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو نفس الامر میں کوفۃ الجند میں قیام کا زوال محبت کی علت ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی زوال محبت ضرب بیت کی علت ہے بہرحال تحقیق خبر کے معنی تثبیت خبر اور تقریر خبر کے ہیں۔ اور یہ معنی گذشتہ شعر "ان الذی سمک السماء" میں مفقود ہیں۔ اسلئے کہ صلہ یعنی اللہ کا آسمان کو بلند کرنا اس کا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے اور جب اللہ کا آسمان کو بلند کرنا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے تو یہ ان کے لئے گھر بنانے کو مستحکم اور ثابت کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ الحاصل محبوبہ کا ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں مقیم ہوجانا زوال محبت کی دلیل لمّی ہے اور زوال محبت ضرب بیت کی دلیل انّی ہے۔ اور اللہ کا آسمان کو بلند کرنا بناء بیت کی نہ دلیل لمّی ہے اور نہ دلیل انّی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے ایماء اور تحقیق خبر کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا ہے چنانچہ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کے ذریعہ سامع کو جنس خبر اور نوع خبر کا شعور ہوجاتا ہے لیکن اس شعور سے یہ لازم نہیں آتا کہ سامع کو اس خبر کا اس طور پر یقین بھی ہو کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے بلکہ یہ گنجائش باقی رہتی ہے اور تحقیق خبر کا حاصل یہ ہے کہ سامع کو جنس خبر کا اس طور پر شعور ہو کہ اس کو اس خبر کا یقین ہوجائے اور وہ خبر اس کے نزدیک اس درجہ ثابت ہوجائے کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے چنانچہ آپ نے دیکھا کہ کوفۃ الجند میں مقیم ہونے سے سامع کو اس بات کا شعور ہوگیا کہ آنے والی خبر زوال محبت کے قبیل سے ہے اور یہ خبر سامع کے ذہن میں اس درجہ ثابت ہوگئی کہ اب اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہیں رہی کیونکہ اپنے وطن کو چھوڑکر دوسری جگہ مقیم ہونے کے لئے عادتاً یہ بات لازم ہے کہ اس کی اپنے وطن سے محبت زائل ہوگئی اور ان الذی سمک السماء میں موصول اور صلہ کے ذکر سے سامع کو اس بات کا شعور تو ہوگیا کہ آنے والی خبر بناء اور تعمیر کے قبیل سے ہے لیکن سامع کے ذہن میں یہ خبر اسدرجہ ثابت نہیں ہوئی کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ کیونکہ سمک سماء سے بناء بیت نہ عادۃً لازم آتا ہے اور نہ عقلاً۔ لہذا یہاں ایماء تو موجود ہوگا لیکن تحقیق خبر موجود نہ ہوگی۔

(**فوائد**) سبب سے مسبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل انّی ہے اور مسبب سے سبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل لمّی ہے۔ "جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ"

وَبِالْاِشَارَةِ اَیْ تَعْرِیْفُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ بِاِیْرَادِهٖ اِسْمَ الْاِشَارَةِ لِتَمَیُّزِهٖ اَیْ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ اَکْمَلَ تَمْیِیْزٍ لِغَرَضٍ مِنَ الْاَغْرَاضِ نَحْوُ قَوْلِهٖ ع هٰذَا اَبُو الصَّقْرِ فَرْدًا نُصِبَ عَلَی الْمَدْحِ اَوْ عَلَی الْحَالِ فِیْ مَحَاسِنِهٖ ؛ مِنْ نَسْلِ شَیْبَانَ بَیْنَ الضَّالِ وَالسَّلَمِ ؛ وَهُمَا شَجَرَتَانِ بِالْبَادِیَةِ یَعْنِیْ یُقِیْمُوْنَ بِالْبَادِیَةِ

لِاَنْ فَقْدُ الْعِزِّ فِی الْحَضَرِ

ترجمہ اور اشارہ کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا مسند الیہ کو کسی غرض کی وجہ سے کامل طریقہ پر ممتاز کرنے کے لئے۔ جیسے یہ ابو الصقر ہے اپنی خوبیوں میں یکتا ہے۔ فرداً مدح کی بنار پر یا حال کی بنار پر منصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جو ضال اور سلم کے درمیان رہتا ہے۔ ضال اور سلم دو جنگلی درخت ہیں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں اسلئے کہ عزت کا فقدان شہر ہی میں ہوتا ہے

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں اور اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مدح میں مبالغہ اور کمال پیدا کرنے کے لئے مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کیا جا سکے حاصل یہ کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کی علت مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کرنا ہے اور مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کرنے کی علت اس کی مدح میں مبالغہ کرنا ہے جیسے ہ ہذا ابو الصقر فرداً فی محاسنہ ۔ من نسل شیبان بین الضال والسلم ۔ فرداً یا تو ایسے فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہے جو مدح کا فائدہ دیتا ہے یعنی امدح یا اعنی کی وجہ سے منصوب ہے اور یا خبر (ابو الصقر) سے حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ حال واقع ہونے کی صورت میں یہ اعتراض ہوگا کہ حال نہ تو مبتدا سے واقع ہوتا ہے اور نہ خبر سے بلکہ فاعل یا مفعول بہ سے واقع ہوتا ہے ہذا ابو الصقر جو خبر ہے اس سے حال قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ جواب ابو الصقر اگرچہ لفظوں میں خبر ہے۔ لیکن معنیٰ اسم اشارہ کے معنی کا مفعول بہ ہے کیونکہ ہذا اسم اشارہ کے معنی ہیں اُشیرُ اور ابو الصقر اس کا مفعول بہ ہے پس فرداً مفعول بہ سے حال ہے نہ کہ خبر سے۔ محاسن، محسن کی جمع ہے اور محسن حسن کے معنی میں ہے یعنی ابو الصقر اپنے حسن ذات اور مکارم صفات میں منفرد اور یکتا ہے۔ شیبان، ابو القبیلہ کا نام ہے اسی کے نام کے ساتھ پورے قبیلے کو موسوم کر دیا گیا ہے۔ ضال جھڑبیری کا درخت، سلم کانٹوں دار درخت یہ دونوں درخت جنگل میں پائے جاتے ہیں۔ شعر کا ترجمہ، یہ ابو الصقر اپنے محاسن میں یکتا ہے اس کا تعلق شیبان قبیلہ سے ہے جو قبیلہ ضال اور سلم کے درمیان یعنی جنگل میں رہتا ہے۔ اس شعر میں مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے مسند الیہ کو ممتاز کرنے کے لئے اور مسند الیہ کو ممتاز کرنے کی غرض ایک تو محاسن میں یکتا ہونے کی وجہ سے اس کی مدح کرتا ہے اور ایک اس کے باعزت ہونے کی مدح کرنا ہے یعنی ابو الصقر محاسن میں یکتا ہے اور باعزت ہے اور اس کا باعزت ہونا اسلئے معلوم ہوا کہ شہر کے باشندوں کو چونکہ حکام کے احکام لاحق ہوتے ہیں اسلئے شہر میں عزت مفقود ہوگی اور صحرا نشین چونکہ ان چیزوں سے مامون ہوتا ہے اسلئے وہ باعزت ہوگا۔

اَوِ التَّعْرِيضِ بِغَبَاوَةِ السَّامِعِ حَتّٰى كَاَنَّهٗ لَا يُدْرِكُ غَيْرَ الْمَحْسُوْسِ كَقَوْلِهٖ شعر
اُولٰٓئِكَ اٰبَائِىْ فَجِئْنِىْ بِمِثْلِهِمْ ۔ اِذَا جَمَعَتْنَا يَا جَرِيْرُ الْمَجَامِعُ ۔ اَوْ بَيَانِ حَالِهٖ اَىْ

اَلْمُسْنَدِ اِلَیْہِ فِی الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ وَالتَّوَسُّطِ کَقَوْلِکَ ھٰذَا اَوْ ذٰلِکَ اَوْ ذَاکَ زَیْدٌ وَاَخَّرَ ذِکْرَ التَّوَسُّطِ لِاَنَّہٗ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الطَّرَفَیْنِ وَاَمْثَالُ ھٰذِہٖ الْمَبَاحِثِ یَنْظُرُ فِیْھَا اَھْلُ اللُّغَۃِ مِنْ حَیْثُ اَنَّھَا تُبَیِّنُ اَنَّ ھٰذَا مَثَلًا لِلْقَرِیْبِ وَذَاکَ لِلْمُتَوَسِّطِ وَذٰلِکَ لِلْبَعِیْدِ وَعِلْمُ الْمَعَانِیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ اِذَا اُرِیْدَ قُرْبُ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ یُؤْتٰی بِھٰذَا وَھُوَ زَائِدٌ عَلٰی اَصْلِ الْمُرَادِ الَّذِیْ ھُوَ الْحُکْمُ عَلَی الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ الْمَذْکُوْرِ الْمُعَبَّرِ عَنْہُ بِشَیْءٍ یُوْجِبُ تَصَوُّرَہٗ عَلٰی اَیِّ وَجْہٍ کَانَ

ترجمہ یا سامع کی کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے گویا وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں جیسے یہ ہیں میرے آباء جب ہم کو مجامع جمع کریں تو اے جریر میرے سامنے ان کا مثل پیش کر یا مسندالیہ کے قرب یا بعد یا توسط کی حالت بیان کرنے کے لئے جیسے تیرا قول ہذا یا ذالک یا ذاک زیدٌ۔ اور مؤخر کیا توسط کو اسلئے کہ توسط طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور اس طرح کی بحثوں میں اہل لغت تو اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہ وہ اس کو واضح کرتے ہیں کہ ہذا مثلاً قریب کے لئے ہے اور ذاک متوسط کے لئے اور ذالک بعید کے لئے اور علم معانی والے اس حیثیت سے کہ جب قربِ مسندالیہ کا ارادہ کیا جائے تو ہذا کو لایا جائے گا۔ اور یہ اصلِ مراد پر زائد ہے اصلِ مراد تو مسندالیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسندالیہ مذکور جس کو ایسی شے کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو جو اس کے تصور کو ثابت کرتا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ اسلئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ سامع کی کند ذہنی اور غباوت کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم یہ ظاہر کرتا ہے کہ سامع چونکہ ایسا بلید اور غبی آدمی ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کرسکتا ہے اسلئے اس کے سامنے اسم اشارہ کے ساتھ کلام کیا گیا کیونکہ اسم اشارہ محسوس چیز کا ادراک کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غیر محسوس کا جیسے فرزدق کا یہ شعر ؎ اولئک آبائی فجئنی بمثلھم ؛ اذا جمعتنا یا جریر المجامع۔ اس شعر میں فرزدق نے جریر کی ہجو کی ہے اس طور پر کہ مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ جریر اس قدر غبی اور کند ذہن ہے کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کرسکتا ہے لہذا اس کی غباوت کا خیال کرتے ہوئے فرزدق نے اولئک اسم اشارہ کو مسندالیہ بنایا اور کہا آنکھ کھول کر دیکھو یہ ہیں میرے آباء اے جریر جب افتخار کے مجامع ہم کو اکٹھا کریں اس وقت تو ان کا مثل پیش کر۔ اگر شاعر اولئک کی جگہ فلاں وفلاں آبائی کہہ دیتا تو یہ تعریض اور اشارہ حاصل نہ ہوتا مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ قرب یا بعد یا توسط میں مسندالیہ کا حال بیان کیا جائے چنانچہ اگر مسندالیہ کا قرب بیان کرنا ہو تو ہذا زید کہیں گے اور اگر اس کا توسط بیان کرنا ہو تو ذاک زید کہیں گے اور اگر اس کا بُعد بیان کرنا ہو تو

ذٰلک زید کہا جائے گا۔ واخر التوسط الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ترتیب طبعی اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ فی القرب کے بعد او التوسط ہونا چاہیئے تھا نہ کہ او البعد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ توسط، طرفین (قرب اور بُعد) کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور یہ نسبت طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتی ہے لہٰذا اس نسبت یعنی توسط کو طرفین کے بعد ذکر کیا گیا۔ وامثال ہذہ المباحث الخ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہٰذا کا قرب کے لئے ہونا اور ذاک کا متوسط کے لئے ہونا اور ذٰلک کا بعید کے لئے ہونا ایسی بحث ہے جس کو اہل لغت بیان کرتے ہیں اہل معانی اس بحث کو بیان نہیں کرتے وہ تو ایسی چیز کو بیان کرتے ہیں جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہے۔ اور مذکورہ چیز یعنی ہٰذا کا قریب کے لئے ہونا وغیرہ اصل مراد ہے نہ کہ اصل مراد سے زائد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل لغت ان الفاظ کے معانی بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ ہٰذا قریب کے لئے موضوع ہے اور ذاک متوسط کے لئے اور ذٰلک بعید کے لئے موضوع ہے اور علماء معانی ان الفاظ کے معانی بیان نہیں کرتے بلکہ وہ اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ جب مسندالیہ قریب ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کو بیان کرنے کے لئے ہٰذا لایا جائیگا اور جب مسندالیہ بعید ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذٰلک لایا جائیگا۔ اور جب مسندالیہ متوسط ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذاک لایا جائیگا۔ اور قربِ مسندالیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ہٰذا لایا جاتا ہے اور بُعدِ مسندالیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذٰلک لایا جاتا ہے اور توسطِ مسندالیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذاک لایا جاتا ہے اصل مراد سے زائد چیز ہے کیونکہ اصل مراد مسندالیہ پر مسند کا حکم لگانا ہے۔ مسندالیہ اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو اور مسند الیہ قرب کا فائدہ دیتا ہو یا بُعد کا یا توسط کا الحاصل مسندالیہ جس کو اسم موصول اور علم کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن ہے علماء معانی قرب اور بُعد میں مسندالیہ کا حال بیان کرنے کے لئے ان دونوں سے اسم اشارہ کی طرف عدول کرتے ہیں اور یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور جب یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور علماء معانی اسی سے بحث کرتے ہیں تو ان پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا

(فوائد) عبارت میں الذی ہو الحکم، مراد کی صفت ہے المعبر عنہ سے مراد مسندالیہ شئی سے مراد وہ چیز ہے جس کو مسندالیہ بنایا جا سکتا ہو اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو۔ ای وجہ کان سے مراد یہ ہے کہ مسندالیہ قرب کا فائدہ دے یا بُعد کا یا اس کے علاوہ کا۔ اب اس کا ترجمہ یہ ہوگا وہ قرب جس کے بیان کے لئے ہٰذا لایا گیا ہے اصل مراد پر زائد ہے ایسی مراد کہ مسندالیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسندالیہ جس کو ایسی چیز کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو جو مسندالیہ کے تصور کو کسی بھی طریقہ پر واجب کرتی ہو۔

اَوْ تَحْقِيْرِهٖ اَیْ تَحْقِيْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِالْقُرْبِ نَحْوُ اَهٰذَا الَّذِیْ يَذْكُرُ اٰلِهَتَكُمْ اَوْ تَعْظِيْمِهٖ بِالْبُعْدِ نَحْوُ الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ تَنْزِيْلًا لِبُعْدِ دَرَجَتِهٖ وَرِفْعَةِ مَحَلِّهٖ مَنْزِلَةَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ اَوْ تَحْقِيْرِهٖ بِالْبُعْدِ كَمَا يُقَالُ ذٰلِكَ اللَّعِيْنُ فَعَلَ كَذَا

تَنْزِيْلًا لِبُعْدِهٖ عَنْ سَاحَةِ عِزِّ الْحُضُوْرِ وَالْخِطَابِ مَنْزِلَةَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ وَلَفْظُ ذٰلِكَ صَالِحٌ لِلْاِشَارَةِ اِلٰى كُلِّ غَائِبٍ عَيْنًا كَانَ اَوْ مَعْنًى وَكَثِيْرًا اِمَّا يُذْكَرُ الْمَعْنَى الْحَاضِرُ الْمُتَقَدِّمُ بِلَفْظِ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْمَعْنٰى غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْحِسِّ فَكَاَنَّهٗ بَعِيْدٌ

ترجمہ یا مسندالیہ کی تحقیر کے لئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ جیسے کیا یہی ہے جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے یا اس کی تعظیم کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے الٓمّٓ ذٰلک الکتاب اس کے بُعد درجہ اور علو مرتبہ کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کی تحقیر کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے کہا جاتا ہے اس مردود نے ایسا کیا اس کو حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے۔ اور لفظ ذلک ہر غائب کی طرف اشارہ کی صلاحیت رکھتا ہے وہ غائب عین ہو یا معنی اور کبھی معنی سابق حاضر فی الذہن کو بھی لفظ ذالک سے ذکر کرتے ہیں کیونکہ معنی غیر مدرک بالحس ہوتا ہے پس گویا وہ بعید ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسندالیہ کے مدلول کی تحقیر اور تذلیل کی جائے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ قرب کے لوازم میں سے حقارت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا امر قریب یہ امر ایسا ہے جس کا حاصل کرنا سہل ہے اور جو چیز ہیّن اور سہل التناول ہوگی اس کے لئے حقارت لازم ہوگی پس جب کوئی شخص مسندالیہ کو اس اسم اشارہ سے تعبیر کریگا جو قرب پر دلالت کرتا ہو تو وہ اسم اشارہ اس حقارت کا فائدہ دیگا جو قرب کے لئے لازم ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں قرب سے مراد دُنُوِّ مرتبہ ہے یعنی مرتبہ کا قریب اور نیچ ہونا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اعلیٰ اور اشرف مرتبہ پر ہوتا ہے تو عرفاً اور عادتاً اس تک پہنچنے کے لئے بہت سے واسطوں کی ضرورت پڑتی ہے پس کسی تک پہنچنے کے لئے واسطوں کا مرتفع ہونا اور ان سے مستغنی ہوجانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شخص بہت گھٹیا مرتبہ کا ہے بہرحال مسندالیہ کے مدلول کی تحقیر کے پیش نظر مسندالیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسے رسوائے زمانہ اور ازلی ذلیل مردود ابوجہل نے عزتوں کے مالک جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف اشارہ کرتے ہوئے اور (العیاذ باللہ) آپ کی تحقیر کرتے ہوئے کہا تھا اَھٰذَا الآیۃ کیا یہ ہی ہے جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے۔ اور کبھی مسندالیہ کے مدلول کی تعظیم کے خاطر مسندالیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید کا لاکر اس طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ مسندالیہ کے مدلول کی عظمتِ شان اس قدر بعید ہے کہ اسکو حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے جیسے الٓمّٓ ذالک الکتاب میں۔ کتاب کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اس تک کسی کی رسائی ممکن نہیں ہے لیکن اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ کتاب جو مشار الیہ ہے وہ سامنے موجود ہے لہذا اسکے لئے اسم اشارہ بعید کے استعمال کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب کے عظیم المرتبت اور رفیع الدرجہ ہونے کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور پھر اسم اشارہ بعید کو جو بُعد مسافت کے لئے استعمال ہوتا ہے استعمال کرلیا گیا۔

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی تحقیر کرنے کے لئے مسندالیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ

لایا جاتا ہے جیسے مجلس میں موجود آدمی کے لئے کہتے ہیں ذالک اللعین فعل کذا اس مردود نے ایسا کیا ہے بشرطیکہ وہ آدمی حضور اور خطاب کے لائق نہ ہو اور انتہائی حقیر اور دنی الرتبہ ہو پس حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے اسکے بعید (حقیر) ہونے کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر اسم اشارہ بعید لاکر اس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ولفظ ذالک سے سے شارح نے افادہ کے طور پر فرمایا ہے کہ لفظ ذٰلک سے ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے وہ غائب عین (ذات) کے قبیل سے ہو یا معنی (غیر ذات) کے قبیل سے ہو مگر ذٰلک کا یہ استعمال مجاز ہوگا کیونکہ ذالک کو ایسے بعید کے لئے وضع کیا گیا ہے جو حاسۂ بصر سے محسوس ہو۔ اس کو نہ تو حاسۂ بصر سے غائب کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نہ حاضر غیر محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے پس جب ذٰلک کو غائب کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے تو غائب کے لئے اس کا استعمال مجاز ہوگا۔ شارح نے ذالک الکتاب میں ذٰلک کے استعمال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بسا اوقات اس معنی کو جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو لفظ ذالک سے ذکر کر دیا جاتا ہے معنیٰ سے مراد وہ ہے جو لفظ کو بھی شامل ہو کیونکہ معنی سے مراد وہ ہے جو حاسۂ بصر سے مدرک نہ ہو اور لفظ بھی چونکہ حاسۂ بصر سے مدرک نہیں ہوتا ہے اسلئے معنی، لفظ کو بھی شامل ہوگا اور حاضر سے مراد وہ ہے جس کو عرف میں حاضر شمار کیا جائے اور متقدم سے مراد یہ ہے کہ اسم اشارہ پر مقدم ہو پس اب مطلب یہ ہوگا کہ بسا اوقات وہ معنی جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو ذالک کے لفظ سے اسکو بھی ذکر کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ معنی بھی حاسۂ بصر سے مدرک نہیں ہے اور جو چیز حاسۂ بصر سے مدرک نہ ہو وہ گویا بعید ہے اور بعید کے لئے ذٰلک آتا ہے پس چونکہ کتاب کے الفاظ حاضر یعنی موجود بھی ہیں اور ذٰلک پر مقدم بھی نہیں اسلئے کہ سنقرئک فلا تنسیٰ وغیرہ مکی آیتوں میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور پہلی آسمانی کتابوں میں بھی اس کا ذکر کیا گیا ہے اور غیر مدرک بالحس البصر بھی ہیں اسلئے انکی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذٰلک اسم اشارہ بعید لایا گیا ہے۔

اَوِ التَّنْبِيْهِ اَىْ تَعْرِيْفِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِالْاِشَارَةِ لِلتَّنْبِيْهِ عِنْدَ تَعْقِيْبِ الْمُشَارِ اِلَيْهِ بِاَوْصَافٍ اَىْ عِنْدَ اِيْرَادِ الْاَوْصَافِ عَلٰى عَقَبِ الْمُشَارِ اِلَيْهِ يُقَالُ عَقَّبَهٗ فُلَانٌ اِذَا جَاءَ عَلٰى عَقِبِهٖ ثُمَّ تَعْدِيَةٌ بِالْبَاءِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِيْ وَتَقُوْلُ عَقَّبْتُهٗ بِالشَّيْءِ اِذَا جَعَلْتَ الشَّيْءَ عَلٰى عَقِبِهٖ وَبِهٰذَا ظَهَرَ فَسَادُ مَا قِيْلَ اِنَّ مَعْنَاهُ عِنْدَ جَعْلِ اِسْمِ الْاِشَارَةِ بِعَقَبِ اَوْصَافٍ عَلٰى اَنَّهٗ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّنْبِيْهِ اَىْ لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى اَنَّ الْمُشَارَ اِلَيْهِ جَدِيْرٌ بِمَا يَرِدُ بَعْدَهٗ اَىْ بَعْدَ اِسْمِ الْاِشَارَةِ مِنْ اَجْلِهَا مُتَعَلِّقٌ بِجَدِيْرٍ اَىْ حَقِيْقٌ بِذٰلِكَ لِاَجْلِ الْاَوْصَافِ الَّتِىْ ذُكِرَتْ بَعْدَ الْمُشَارِ اِلَيْهِ نَحْوُ اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ اِلٰى قَوْلِهٖ اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ عَقَبَ الْمُشَارِ اِلَيْهِ وَهُوَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِاَوْصَافٍ مُتَعَدِّدَةٍ مِنَ الْاِيْمَانِ بِالْغَيْبِ وَاِقَامَةِ الصَّلٰوةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ ثُمَّ عَرَّفَ الْمُسْنَدَ

اِلَیہِ بِالْاِشَارَۃِ تَنْبِیْہًا عَلیٰ اَنَّ الْمُشَارَ اِلَیْہِمْ اَحِقَّاءُ بِمَا یَرِدُ بَعْدَ اُولٰئِکَ وَھُوَ کَوْنُھُمْ عَلَی الْھُدٰی عَاجِلًا وَالْفَوْزِ بِالْفَلَاحِ اٰجِلًا مِنْ اَجْلِ اِتِّصَافِھِمْ بِالْاَوْصَافِ الْمَذْکُوْرَۃِ

ترجمہ یا تنبیہ کرنے کے لئے یعنی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا تنبیہ کرنے کے لئے مشارالیہ کے بعد اوصاف لاکر یعنی مشارالیہ کے بعد اوصاف لانے کے وقت کہا جاتا ہے عَقَبَہٗ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تو اسکو مفعول ثانی کی طرف بار کیساتھ متعدی کرکے کہے گا عَقَّبْتُہٗ بالشئی جب تو شئے کو اس کے بعد ذکر کردے اور اس سے اس قول کا فساد ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد لانے کے وقت علیٰ انہ تنبیہ کے متعلق ہے یعنی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشارالیہ اس چیز کے لائق ہے جو اس کے بعد یعنی اسم اشارہ کے بعد آرہا ہے من اجلہا . جدیر کے متعلق ہے یعنی اس کا مستحق ہے ان اوصاف کی وجہ سے جو مشارالیہ کے بعد ذکر کئے گئے ہیں جیسے وہ لوگ جو غیب پر ایمان لائے ہیں اور نماز کو قائم رکھتے ہیں باری تعالیٰ کے قول اُولٰئِکَ الآیۃ ــــ یہی لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی طرف سے اور یہی لوگ کامیاب ہیں مشارالیہ یعنی الذین یومنون بالغیب کے بعد ایمان بالغیب اور اقامتِ صلوٰۃ وغیرہ چند اوصاف لائے ہیں پھر مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشارالیہ لائق ہے اس حکم کا جو اُولٰئِک کے بعد وارد ہوگا یعنی ان کا دنیا میں ہدایت پر ہونا اور آخرت میں فلاح کے ساتھ بامراد ہونا ان کے اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ــــ

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ سامع کو اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ مشارالیہ کے بعد جو اوصاف ہیں مشارالیہ، اسم اشارہ کے بعد آنے والے حکم کا مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوا ہے مثلاً " اولئک علیٰ ہدی من ربہم واولئک ہم المفلحون " اولئک دونوں جگہ اسم اشارہ ہے اور مشارالیہ متقین ہے اور مشارالیہ کے بعد ایمان بالغیب، اقامتِ صلوٰۃ وغیرہ اوصاف مذکور ہیں اور اسم اشارہ کے بعد آنے والا حکم دنیا میں ہدایت اور آخرت میں فلاح ہے پس باری تعالیٰ نے مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مشارالیہ یعنی متقین ہدایت اور فلاح کے مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوئے ہیں جو اوصاف مشارالیہ کے بعد اور اسم اشارہ سے پہلے ذکر کئے گئے ہیں۔

اب آپ شارح کی عبارت پر نظر ڈالئے شارح نے عند تعقیب المشارالیہ باوصاف کی تشریح یہ کی ہے، عند ایراد الاوصاف علی عقب المشارالیہ ۔ اس تشریح سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعقیب کے حیز میں اگر بار آجائے تو وہ بار موخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر یعنی بار کا مدخول موخر ہوتا ہے اور اس کا ماقبل مقدم ہوتا ہے چنانچہ عَقَبَہٗ فلان اسوقت کہا جاتا ہے جب فلاں اس کے بعد آئے پھر مفعول ثانی کی طرف بار کے ساتھ متعدی کرکے عَقَّبْتُہٗ بالشئی

اسوقت کہا جائے گا جب توشے کو اس کے بعد کردے پس لغت کے اس قاعدے کے تحت متن کا مطلب یہ ہوگا کہ مشار الیہ پہلے ہو اور اوصاف اس کے بعد ہوں۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ باء کا مدخول مقدم ہوتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں مشارالیہ کا اوصاف کے بعد ہونا لازم آئے گا درآنحالیکہ مثال میں مشارالیہ پہلے ہے اور اوصاف بعد میں ہیں۔ ان حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ متن میں مشارالیہ اسم اشارہ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اسم اشارہ اوصاف کے بعد ہوگا۔

شارح نے فرمایا ہے کہ اس جواب کے بعد اگرچہ معنی درست ہو جاتے ہیں لیکن یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے لغت کے اعتبار سے بات وہ ہی صحیح ہے جو ہم نے کہی ہے یعنی باء مؤخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر۔ شارح نے عقب المشارالیہ کے بعد مشارالیہ کی تشریح الذین یومنون سے کی ہے۔ مناسب بات یہ تھی کہ مشارالیہ متقین کو قرار دیا جاتا جیسا کہ خادم نے اپنی تشریح کے دوران کہا ہے۔ بعض لوگوں نے شارح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ الذین یومنون سے مراد محض ذوات ہیں یعنی ان میں ایمان کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے پس اس صورت میں ذوات مجردہ عن الایمان مشارالیہ ہوں گی، اور ایمان اوصاف میں داخل ہوگا۔

وَبِاللَّامِ اَیْ تَعْرِیْفُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ بِاللَّامِ لِلْاِشَارَةِ اِلٰی مَعْهُوْدٍ اَیْ اِلٰی حِصَّةٍ مِنَ الْحَقِیْقَةِ مَعْهُوْدَةٍ بَیْنَ الْمُتَکَلِّمِ وَالْمُخَاطَبِ وَاحِدًا کَانَ اَوِ اثْنَیْنِ اَوْ جَمَاعَةً یُقَالُ عَهِدْتُ فُلَانًا اِذَا اَدْرَکْتَهٗ اَوْ لَقِیْتَهٗ وَذٰلِکَ لِتَقَدُّمِ ذِکْرِهٖ صَرِیْحًا اَوْ کِنَایَةً نَحْوُ وَلَیْسَ الذَّکَرُ کَالْاُنْثٰی اَیْ لَیْسَ الذَّکَرُ الَّذِیْ طَلَبَتْ اِمْرَأَةُ عِمْرَانَ کَالَّتِیْ اَیْ کَالْاُنْثَی الَّتِیْ وُهِبَتْ تِلْکَ الْاُنْثٰی لَهَا اَیْ لِامْرَأَةِ عِمْرَانَ فَالْاُنْثٰی اِشَارَةٌ اِلٰی مَا سَبَقَ ذِکْرُهٗ صَرِیْحًا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی قَالَتْ رَبِّ اِنِّیْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰی لٰکِنَّهٗ لَیْسَ بِمُسْنَدٍ اِلَیْهِ وَالذَّکَرُ اِشَارَةٌ اِلٰی مَا سَبَقَ ذِکْرُهٗ کِنَایَةً فِیْ قَوْلِهٖ رَبِّ اِنِّیْ نَذَرْتُ لَکَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّرًا فَاِنَّ لَفْظَ مَا وَاِنْ کَانَ یَعُمُّ الذُّکُوْرَ وَالْاِنَاثَ لٰکِنَّ التَّحْرِیْرَ وَهُوَ اَنْ یُعْتَقَ الْوَلَدُ لِخِدْمَةِ بَیْتِ الْمَقْدِسِ اِنَّمَا کَانَ لِلذُّکُوْرِ دُوْنَ الْاِنَاثِ وَهُوَ مُسْنَدٌ اِلَیْهِ وَقَدْ یُسْتَغْنٰی عَنْ ذِکْرِهٖ لِتَقَدُّمِ عِلْمِ الْمُخَاطَبِ بِهٖ نَحْوُ خَرَجَ الْاَمِیْرُ اِذَا لَمْ یَکُنْ فِی الْبَلَدِ اِلَّا اَمِیْرٌ وَاحِدٌ

ترجمہ اور لام کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لانا معہود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقتِ معہودہ کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کرنیکے لئے ایک

ہو یا دو یا جماعت، کہا جاتا ہے عہدتُ فلانًا جب تو اسکو پالے یا تو اس سے ملاقات کرے اور یہ صراحۃ یا کنایۃ اسکے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے لڑکا لڑکی کے مانند نہیں ہے یعنی وہ لڑکا جس کو عمران کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو دی گئی ہے پس الانثیٰ سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول قالت رب انی وضعتہا انثیٰ میں صراحتًا گذر چکا ہے لیکن وہ مسندالیہ نہیں ہے۔ اور الذکر سے اسکی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررًا میں کنایۃً گذر چکا ہے کیونکہ لفظ مَا اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر اور وہ یہ ہے کہ لڑکے کو بیت المقدس کی خدمت کے لئے آزاد کیا جائے لڑکوں کے لئے تھا نہ کہ لڑکیوں کے لئے۔ اور وہ مسندالیہ ہے اور کبھی معہود کے ذکر سے استغناء ہو جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو اس کا پہلے سے علم ہے جیسے خرج الامیر جبکہ شہر میں ایک ہی امیر ہو

تشریح اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے آپ اجمالاً یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ بقول مصنف لام تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) لام عہد خارجی (۲) لام حقیقت۔ لام عہد خارجی کے تحت تین قسمیں ہیں (۱) صریحی (۲) کنائی (۳) علمی۔ کیونکہ لام عہد خارجی کے مدخول کا لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا مدخول صراحتًا مذکور ہے تو لام عہد صریحی کہلائیگا اور اگر کنایۃً مذکور ہے تو لام عہد کنائی کہلائے گا اور اگر لام کا مدخول پہلے سے بالکل مذکور نہیں ہے لیکن قرائن سے مخاطب کو اس کا علم ہے تو وہ لام عہد علمی کہلائے گا۔ لام حقیقت کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) لام حقیقت من حیث ہی۔ اسی کا دوسرا نام لام جنس ہے (۲) لام عہد ذہنی (۳) لام استغراق حقیقی (۴) لام استغراق عرفی۔ کیونکہ لام سے اگر افراد سے قطع نظر حقیقت من حیث ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو وہ لام حقیقت اور لام جنس ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو فرد غیر معین کے ضمن میں ہے تو وہ لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں ہے تو وہ لام استغراق ہوگا پھر استغراق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی۔ کیونکہ جن تمام افراد کے ضمن میں حقیقت پائی گئی ہے اگر ان تمام افراد کو لفظ بحسب اللغت شامل ہے تو یہ لام استغراق حقیقی کے لئے ہوگا اور اگر لفظ ان تمام افراد کو بحسب العرف شامل ہے تو یہ لام استغراق عرفی کے لئے ہوگا۔

اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ کبھی مسندالیہ کو لام کے ساتھ اسلئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ خارج میں موجود، معہود اور معین چیز کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت کا جو حصہ اور فرد معین ہے اسکی طرف اشارہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے وہ فرد معین ایک بھی ہو سکتا ہے اور دو بھی ہو سکتے ہیں اور دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔ متن میں معہود سے مراد معین ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عہدتُ فلانًا اسوقت کہا جاتا ہے جب تو اس کو پالے اور اس سے ملاقات کرلے اور پالینے اور ملاقات کرنے کے لئے تعین لازم ہے پس یہاں معہود کے لازم معنی یعنی معین مراد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ لام سے فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس فرد کا سابق میں صراحتًا یا کنایۃً ذکر ہو چکا ہو جیسے لیس الذکر کالانثیٰ۔ یعنی وہ لڑکا جس کی عمران

کی بیوی نے دعا کی تھی اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو عطا کی گئی ہے بلکہ یہ لڑکی رتبہ میں بڑھ کر ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ جب عمران کی بیوی کو ان کی طلب کے خلاف لڑکی دیدی گئی تو ان کو ایک گونہ رنج ہوا اللہ تعالیٰ نے ان کو تسلی دینے کے لئے فرمایا لیس الذکر کالانثیٰ۔ اس آیت میں الانثیٰ اور الذکر کا لام فرد معین کیطرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے چنانچہ الانثیٰ کے لام سے اس انثیٰ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں صراحتاً ذکر ہو چکا چنانچہ ماقبل میں کہا گیا ہے قالت رب انی وضعتہا انثیٰ لیکن الانثیٰ ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے لہذا یہ مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لانے کی نظیر ہوگی نہ کہ مثال اور الذکر کے لام سے اسکی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں کنایۃً ذکر ہو چکا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے ماقبل میں فرمایا ہے رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررًا یہاں لفظ ما اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہے لیکن بیت المقدس کی خدمت کے لئے چونکہ لڑکوں کو چھوڑا جاتا تھا نہ کہ لڑکیوں کو اسلئے اس ما سے مراد لڑکا ہوگا نہ کہ لڑکی بہرحال جب ما سے مراد لڑکا ہے تو الذکر سے پہلے ذکر کا ذکر پایا گیا اگرچہ کنایۃً ہے اور الذکر لیس کا اسم ہونے کی وجہ سے چونکہ مسندالیہ ہے اسلئے یہ مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لانے کی مثال ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر قرائن سے مخاطب کو معہود کا علم ہو چکا ہو تو لام سے پہلے معہود کے مذکور ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مثلاً مخاطب یہ بات جانتا ہے کہ شہر میں ایک ہی امیر ہے پس کسی نے کہا خرج الامیر امیر باہر آگیا تو الامیر کے لام سے اس فرد کی طرف اشارہ ہوگا جس کا مخاطب کو پہلے سے علم ہے۔

اَوْ لِلْاِشَارَةِ اِلٰى نَفْسِ الْحَقِيْقَةِ وَمَفْهُوْمِ الْمُسَمّٰى مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارٍ لِمَا صَدَقَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْاَفْرَادِ كَقَوْلِكَ اَلرَّجُلُ خَيْرٌ مِّنَ الْمَرْاَةِ

ترجمہ یا نفس حقیقت اور مفہوم مسمیٰ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان افراد کا اعتبار کئے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے تیرا قول الرجل خیر من المراۃ

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کبھی مسندالیہ کو لام کے ساتھ اسلئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ نفس حقیقت اور مفہوم مسمی کی طرف اشارہ کیا جائے۔ نفس حقیقت سے مراد یہ ہے کہ ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہو۔ حقیقت کے بعد مفہوم کا لفظ لاکر شارح نے حقیقت کی تفسیر کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہاں حقیقت سے اسکے مشہور معنی یعنی ماہیتِ موجودہ فی الخارج مراد نہیں ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ امر کلی کو اس کے وجود فی الخارج کے اعتبار سے حقیقت کہا جاتا ہے اور ذہن میں منتقل ہونے کے اعتبار سے مفہوم کہا جاتا ہے خواہ وہ امر کلی خارج میں موجود ہو یا خارج میں موجود نہ ہو لہذا مفہوم ماہیات غیر موجودہ کو بھی شامل ہوگا شارح نے اس تفسیر کے ذریعہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حقیقت سے مراد مفہوم ہے اور مفہوم کی اضافت مسمیٰ کی طرف بیانیہ ہے یعنی مفہوم سے مسمیٰ مراد ہے۔ الحاصل مسندالیہ کو لام کے ساتھ کبھی اسلئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ اس

لام سے حقیقت یعنی مفہوم کی طرف اشارہ کیا جائے اور ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے الرجل خیر من المرأۃ یعنی حقیقتِ رجل جو ذہن میں ملحوظ ہے بہتر ہے اس حقیقتِ مرأۃ سے جو ذہن میں ملحوظ ہے۔ اب اگر جنس مرأۃ کے بعض افراد جنس رجل کے بعض افراد سے بہتر ہوں تو یہ الرجل خیر من المرأۃ کے منافی نہیں ہوگا۔ اسی قبیل سے الکل اعظم من الجزء، الدینار خیر من الدرہم، الانسان الحیوان الناطق ہے۔

وَقَدْ يَأْتِي الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْحَقِيقَةِ لِوَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ بِاعْتِبَارِ عَهْدِيَّتِهِ فِي الذِّهْنِ لِمُطَابَقَةِ ذٰلِكَ الْوَاحِدِ الْحَقِيقَةَ يَعْنِي يُطْلَقُ الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْحَقِيقَةِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْحَقِيقَةِ الْمُتَّحِدَةِ فِي الذِّهْنِ عَلَى فَرْدٍ مَوْجُودٍ مِنَ الْحَقِيقَةِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مَعْهُودًا فِي الذِّهْنِ وَجُزْئِيًّا مِنْ جُزْئِيَّاتِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ مُطَابِقًا إِيَّاهَا كَمَا يُطْلَقُ الْكُلِّيُّ الطَّبْعِيُّ عَلَى جُزْئِيٍّ مِنْ جُزْئِيَّاتِهِ وَذٰلِكَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ عَلَى أَنْ لَيْسَ الْقَصْدُ إِلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ بَلْ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ لَا مِنْ حَيْثُ وُجُودِهَا فِي ضِمْنِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ بَلْ فِي بَعْضِهَا كَقَوْلِكَ أُدْخُلِ السُّوقَ حَيْثُ لَا عَهْدَ فِي الْخَارِجِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ۔

ترجمہ اور کبھی معرف بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کے لئے آتا ہے معہود فی الذہن ہونیکے اعتبار سے کیونکہ یہ ایک، حقیقت کے مطابق ہے یعنی وہ معرف بلام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے۔ حقیقت کے ایک فردِ موجود پر بھی بولا جاتا ہے اسکے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہونے کے اعتبار سے (اور) اس جزئی کے حقیقت کے ساتھ مطابق ہونے کے اعتبار سے جیساکہ کلی طبعی کا اسکی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ اس بات پر قرینہ قائم ہونے کے وقت ہے کہ نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے بلکہ من حیث الوجود اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وجود تمام افراد کے ضمن میں ہے بلکہ اس کے بعض افراد کے ضمن میں ہے جیسے تیرا قول ادخل السوق جہاں خارج میں معہود نہ ہو اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول ہے واخاف ان یاکلہ الذئب

تشریح یہاں مصنف رح کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے جب لام عہد خارجی کو بیان کیا تو کہا للاشارۃ الی معہود اور جب لام جنس کو بیان کیا تو کہا للاشارۃ الی نفس الحقیقۃ لیکن جب لام عہد ذہنی کو بیان کیا تو وقد یاتی فرمایا اور جب لام استغراق کو بیان کیا تو وقد یفید فرمایا آخر ایسا کیوں اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رح نے تفنن کے پیش نظر ایسا کیا ہے یعنی کلام میں جدت پیدا کرنے کے لئے اسلوب

تبدیل کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراق دونوں لام حقیقت اور لام جنس کی فروع میں سے ہیں لہٰذا اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شارح نے یاتی اور یفید کی ضمیر کو معرّف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے۔ الغرض اس عبارت میں مصنف نے لام عہد ذہنی کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ معرّف بلام حقیقت، حقیقت کے افراد میں سے فردِ مبہم اور فرد غیر معین کے لئے آتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ فرد، ذہن میں معہود اور معین ہوتا ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب وہ فرد مبہم اور غیر معین ہے تو مصنف کا اس کو ذہن میں معہود اور معین قرار دینا اور باعتبار عہدیتہ فی الذہن کہنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فرد اپنی ذات کے اعتبار سے تو بلاشبہ مبہم اور غیر معین ہے لیکن وہ حقیقت اور ماہیت جس پر یہ فرد مشتمل ہے اور یہ فرد جس حقیقت کے مطابق ہے یعنی جو حقیقت اس فرد پر محمول ہوتی ہے اور صادق آتی ہے وہ ذہن میں معہود اور معلوم ہے پس اس کی تبعیت میں اس فرد مبہم کو بھی معہود اور معلوم کہدیا گیا۔ یعنی فرد مبہم حقیقت معلومہ کے مطابق ہونے کی وجہ سے گویا معہود اور معین ہوگیا پس اس فرد مبہم کے لئے اس اعتبار سے عہدیت اور تعیین ثابت ہوئی اور اس کو معہود ذہنی کہدیا گیا۔ اسی کو علامہ تفتازانی رحنے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ وہ معرّف بلام حقیقت جسکو حقیقتِ معلومہ معینہ فی الذہن کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کا اطلاق حقیقت کے افراد میں سے ایک فرد پر ہوتا ہے اور یہ اطلاق اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ فرد ذہن میں معہود اور معین ہے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزی ہے اور وہ فرد اس حقیقت کے مطابق ہے جیسا کہ کلی طبعی کا اسکی جزئیات میں سے ایک جزی پر اطلاق ہوتا ہے اور کلی طبعی اس پر محمول ہوتی ہے متن میں لفظ یاتی۔ یُطلق کے معنی میں ہے اور اطلاق سے حمل مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی جزی پر محمول ہوتی ہے (مثلاً ہذا الفرس حیوان میں حیوان کلی طبعی اپنی جزی یعنی ہذا الفرس پر محمول ہے اور زید انسان میں انسان کلی طبعی اپنی جزئی یعنی زید پر محمول ہے) اسی طرح معرف بلام حقیقت جو حقیقتِ معہودہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے حقیقت کے فرد پر محمول ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ معرّف بلام حقیقت فرد معہود، معین فی الذہن پر اس وقت محمول ہوگا جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ معرّف بلام حقیقت سے نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے یعنی افراد سے قطع نظر حقیقت مراد نہیں ہے جیسا کہ لام جنس میں ہوتا ہے۔ بلکہ وہ حقیقت مقصود ہے جو افراد کے ضمن میں پائی جائے لیکن وہ حقیقت اس حیثیت سے مقصود نہیں ہے کہ وہ تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے جیسا کہ لام استغراق میں ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں موجود ہے حاصل یہ ہے کہ معرّف بلام حقیقت سے معہود ذہنی اس وقت مراد ہوگا جبکہ یہ قرینہ موجود ہو کہ یہاں نہ تو لام جنس مراد ہو سکتا ہے نہ لام استغراق مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے تیرے قول ادخل السوق میں بشرطیکہ خارج میں متکلم اور مخاطب کے درمیان کوئی بازار متعین نہ ہو۔ بازار کا فرد مبہم اور فرد غیر معین مراد ہے اور السوق کا لام، عہد ذہنی کے لئے ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ یہاں نہ تو لام حقیقت اور لام جنس مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام استغراق اور لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ لام حقیقت تو اسلئے مراد نہیں ہو سکتا کہ لام حقیقت مراد لینے سے حقیقت سوق میں دخول لازم آئے گا حالانکہ

کسی شی کی حقیقت اور ماہیت میں دخول محال ہے اور لام استغراق مراد لینے کی صورت میں چونکہ سوق کے تمام افراد میں دخول لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے اسلئے لام استغراق بھی مراد نہ ہوگا اور حیث لاعہد فی الخارج کہکر عہد خارجی کو اصل ہی سے منتفی کر دیا گیا ہے لہٰذا یہ بھی مراد نہ ہوگا اور جب یہ تینوں مراد نہیں ہیں تو لامحالہ وہ حقیقت مراد ہوگی جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یعنی لام عہد ذہنی مراد ہوگا۔ اسی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "اخاف ان یاکلہ الذئب" کیونکہ الذئب کا لام نہ تو نفس حقیقت من حیث ہی کے لئے ہے کیونکہ شی کی حقیقت آکل نہیں ہوتی ہے بلکہ افراد آکل ہوتے ہیں اور نہ استغراق کے لئے ہے کیونکہ کسی ایک شخص کو ذئب (بھیڑیئے) کے تمام افراد کھا جائیں یہ بات ناممکن ہے اور اس جگہ ذئب کا کوئی فرد چونکہ متعین نہیں ہے اسلئے یہ لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الذئب کا لام مذکورہ تینوں اقسام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہوگیا۔

وَهٰذَا فِي الْمَعْنٰى كَالنَّكِرَةِ وَاِنْ كَانَ فِي اللَّفْظِ يَجْرِيْ عَلَيْهِ اَحْكَامُ الْمَعَارِفِ مِنْ وُقُوْعِهٖ مُبْتَدَأً وَذَا حَالٍ وَوَصْفًا لِلْمَعْرِفَةِ وَمَوْصُوْفًا بِهَا وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا قَالَ كَالنَّكِرَةِ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنْ تَفَاوُتٍ مَا وَهُوَ اَنَّ النَّكِرَةَ مَعْنَاهُ بَعْضُ غَيْرِ مُعَيَّنٍ مِنْ جُمْلَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا مَعْنَاهُ نَفْسُ الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَا تُسْتَفَادُ الْبَعْضِيَّةُ مِنَ الْقَرِيْنَةِ كَالدُّخُوْلِ وَالْاَكْلِ فِيْمَا مَرَّ فَالْمُجَرَّدُ وَذُو اللَّامِ بِالنَّظَرِ اِلَى الْقَرِيْنَةِ سَوَاءٌ وَبِالنَّظَرِ اِلٰى اَنْفُسِهِمَا مُخْتَلِفَانِ وَلِكَوْنِهٖ فِي الْمَعْنٰى كَالنَّكِرَةِ وَقَدْ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ النَّكِرَةِ وَيُوْصَفُ بِالْجُمْلَةِ كَقَوْلِهٖ ع وَلَقَدْ اَمُرُّ عَلَى اللَّئِيْمِ يَسُبُّنِيْ۔

ترجمہ اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح ہے اگرچہ لفظ میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی اس کا مبتدا واقع ہونا اور ذوالحال واقع ہونا اور معرفہ کی صفت واقع ہونا اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا اور اسی جیسا۔ اور مصنف نے کالنکرۃ کہا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان تھوڑا سا تفاوت ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ کے معنی ہیں حقیقت کے بعض غیر معین افراد اور اسکے معنی ہیں نفس حقیقت کے۔ اور رہی بعضیت تو وہ قرینہ سے مستفاد ہے جیسے گذشتہ مثالوں میں دخول اور اکل۔ پس مجرد عن اللام اور معرف باللام قرینہ کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ اور چونکہ یہ نکرہ کے معنی میں ہوتا ہے اسلئے اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے میں ایسے کمینے آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ معرف بلام عہد ذہنی قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معنیٰ نکرہ کے مانند

ہو جاتا ہے یعنی جس طرح نکرہ فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اسی طرح قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معرف بلام عہد ذہنی بھی فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اگرچہ لفظوں میں اسپر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی لفظوں میں معرف بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ معرفہ جیسا سلوک کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی ترکیب میں مبتدا واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الذئب فی دارک تیرے گھر میں بھیڑیا ہے۔ اور ذوالحال واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے رائیت الذئب خارجامن بیتک میں نے بھیڑیا دیکھا درآنحالیکہ وہ تیرے گھرے باہر ہے اور معرفہ کی صفت واقع ہوتا ہے جیسے زید الکریم عندک تیرے پاس وہ زید ہے جو کریم ہے اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جیسے الکریم الذی فعل کذا فی دار صدیقک وہ کریم جس نے ایسا کیا تیرے دوست کے گھر میں ہے اور اس کے علاوہ معرف بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی کا درجہ دیا جاتا ہے ۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کالنکرۃ کہا ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ معرف بلام ذہنی نکرہ ہے یعنی معرف بلام عہد ذہنی کو نکرہ کے مشابہ قرار دیا ہے عین نکرہ قرار نہیں دیا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ نکرہ اور معرف بلام عہد ذہنی کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ نکرہ کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول فرد غیر معین ہے ۔ اور معرف بلام عہد ذہنی کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول حقیقت .... معلوم فی الذہن ہے ۔ اور رہی بعضیت یعنی معرف بلام عہد ذہنی سے بعض غیر معین کا مراد ہونا تو یہ قرینہ سے مستفاد ہے یعنی یہ بات قرینہ سے معلوم ہوتی ہے معرف بلام عہد ذہنی کا مدلول اور موضوع لہ نہیں ہے پس مجرد عن اللام یعنی نکرہ اور قرینہ کا اعتبار کرتے ہوئے معرف بلام عہد ذہنی دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں سے فرد غیر معین مراد ہوتا ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں کیونکہ معرف بلام عہد ذہنی کا موضوع لہ اور مدلول حقیقت معلوم فی الذہن ہے اور نکرہ کا موضوع لہ اور مدلول فرد غیر معین ہے ۔ الحاصل دونوں کے درمیان چونکہ تھوڑا سا فرق ہے اسلئے مصنف نے کالنکرۃ کہا اور عین نکرہ قرار نہیں دیا۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام عہد ذہنی چونکہ معنیً نکرہ کے مانند ہے اس لئے کبھی کبھار اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ بھی کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی کی جملہ کو صفت بنا دیا جاتا ہے درآنحالیکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہے جیسے شاعر کے اس شعر میں

ہ ولقد امر علی اللئیم یسبنی ÷ فمضیت ثمہ قلت لا یعنینی

اس شعر میں یسبنی جملہ ہے اور معرف بلام عہد ذہنی یعنی اللئیم کی صفت واقع ہے اور اللئیم معرف بلام عہد ذہنی اسلئے ہے کہ یہ معرف بلام حقیقت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حقیقت اور ماہیت پر مرور نہیں ہوتا ہے اور لام استغراق اس لئے نہیں ہو سکتا ہے کہ لئیم کے تمام افراد پر مرور ناممکن ہے اور شاعر چونکہ اپنے حلم اور بردباری کو ذکر کرنا چاہتا ہے اسلئے لئیم کا کوئی معین فرد بھی مراد نہ ہوگا کیونکہ کسی ایک مخصوص فرد کے ساتھ حلم کا معاملہ کرنا قابل تعریف نہیں ہے بہرحال لام عہد خارجی بھی مراد نہ ہوگا اور جب ان تینوں کی نفی ہوگئی تو لام کا عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہوگیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے میں ایسے کمینے کے پاس سے گذرتا رہتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے، میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے کا ارادہ کیا ہے یعنی وہ مجھکو گالیاں نہیں دیتا بلکہ کسی دوسرے کو دیتا ہے ۔

وَقَدْ يُفِيْدُ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ الْمُشَارِ بِهَا إِلَى الْحَقِيْقَةِ اَلْاِسْتِغْرَاقَ نَحْوُ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ اُشِيْرَ بِاللَّامِ إِلَى الْحَقِيْقَةِ لٰكِنْ لَمْ يُقْصَدْ بِهَا الْمَاهِيَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَلَا مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقُهَا فِيْ ضِمْنِ بَعْضِ الْاَفْرَادِ بَلْ فِيْ ضِمْنِ الْجَمِيْعِ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ الْاِسْتِثْنَاءِ الَّذِيْ شَرْطُهُ دُخُوْلُ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ لَوْ سَكَتَ عَنْ ذِكْرِهٖ فَاللَّامُ الَّتِيْ لِتَعْرِيْفِ الْعَهْدِ الذِّهْنِيْ اَوِ الْاِسْتِغْرَاقِ هِيَ لَامُ الْحَقِيْقَةِ حُمِلَتْ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا بِحَسْبِ الْمَقَامِ وَالْقَرِيْنَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الضَّمِيْرَ فِيْ قَوْلِهٖ وَقَدْ يَاْتِيْ وَقَدْ يُفِيْدُ عَائِدٌ إِلَى الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ الْمُشَارِ بِهَا إِلَى الْحَقِيْقَةِ وَلَابُدَّ فِيْ لَامِ الْحَقِيْقَةِ مِنْ اَنْ يُقْصَدَ بِهَا الْاِشَارَةُ إِلَى الْمَاهِيَةِ بِاعْتِبَارِ حُضُوْرِهَا فِي الذِّهْنِ لِيَتَمَيَّزَ عَنْ اَسْمَاءِ الْاَجْنَاسِ النَّكِرَاتِ مِثْلُ الرُّجْعٰى وَرُجْعٰى وَاِذَا اُعْتُبِرَ الْحُضُوْرُ فِي الذِّهْنِ فَوَجْهُ اِمْتِيَازِهٖ عَنْ تَعْرِيْفِ الْعَهْدِ اَنَّ لَامَ الْعَهْدِ اِشَارَةٌ إِلٰى حِصَّةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنْ حَقِيْقَةٍ وَاحِدًا كَانَ اَوْ اِثْنَيْنِ اَوْ جَمَاعَةً وَلَامُ الْحَقِيْقَةِ اِشَارَةٌ إِلٰى نَفْسِ الْحَقِيْقَةِ مِنْ غَيْرِ نَظْرٍ إِلَى الْاَفْرَادِ فَلْيُتَأَمَّلْ

ترجمہ اور کبھی معرف باللام جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے اِنّ الانسان لفی خسر لام سے حقیقہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس سے ماہیت من حیث ہی ہی کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہے بلکہ (اس اعتبار سے کہ) وہ تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہے دلیل اس استثناء کا صحیح ہونا ہے جس کے لئے مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کے دخول کی شرط لگائی ہے اگر اس کے ذکر سے سکوت کرے پس وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے جو لام حقیقت ہے محمول کیا جائے گا اس پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے مقام اور قرینہ کے اعتبار سے۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس کے قول وقد یاتی اور قد یفید کی ضمیر اس معرف باللام کی طرف راجع ہے جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام حقیقت میں ضروری ہے کہ اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے۔ تاکہ لام حقیقت اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے جیسے الرجعیٰ اور رجعیٰ اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا تو لام حقیقت کے تعریف عہد سے ممتاز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لام عہد سے حقیقت کے حصہ معینہ کیطرف اشارہ ہوتا ہے ایک ہو یا دو یا جماعت اور لام حقیقت سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد کی طرف نظر کئے بغیر۔

تشریح ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ معرف باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے یعنی لام حقیقت کبھی تو حقیقت من حیث ہی کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ

دیتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اسی تیسری قسم کو بیان کرنا مقصود ہے اس کی مثال باری تعالی کا قول ان الانسان لفی خسر ہے یعنی الانسان میں جو لام ہے اس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس حقیقت سے نفس حقیقت اور ماہیت من حیث ہی ہی مراد نہیں ہے جیسا کہ مذکورہ تین قسموں میں سے قسم اول میں مراد ہے اور نہ وہ حقیقت مراد ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسا کہ قسم ثانی میں مراد ہے بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور الانسان میں لام استغراق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اگر مستثنیٰ کا ذکر نہ کیا جائے تو مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا واجب ہو پس یہاں بھی الا الذین آمنوا کا استثناء صحیح ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ یعنی الا الذین آمنوا کا ذکر نہ کیا جاتا تو مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جاتا اور مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول، اس بات کی فرع ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ منہ میں عموم نہ ہوتا تو اس میں مستثنیٰ داخل نہ ہوتا۔ الحاصل مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم ہے اور عموم استغراق پر دلالت کرتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ الانسان میں لام استغراق کے لئے ہے۔ آپ اس دلیل کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ الانسان کا لام استغراق کے لئے ہے اور یہاں انسان کے تمام افراد مراد ہیں کیونکہ اگر اس لام کو حقیقت اور جنس کے لئے مانا جائے تو الا الذین آمنوا کے ذریعہ افراد کا استثناء درست نہ ہو گا اسلئے کہ اس صورت میں لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے اور جب لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے تو افراد کا استثناء کیسے درست ہو گا اور اگر لام کو عہد ذہنی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض غیر معین افراد مراد لئے جائیں تو اس صورت میں چونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول یقینی نہیں ہے اسلئے اس صورت میں بھی استثناء صحیح نہ ہو گا اور جب ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے تو یہ دونوں صورتیں باطل ہونگی کیونکہ اللہ تعالی نے استثناء کیا ہے جو اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر الانسان کے لام کو عہد خارجی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض معین افراد مراد لئے جائیں تو اسکی دو صورتیں ہوں گی ایک تو یہ کہ الذین آمنوا، ان بعض معین افراد میں داخل نہ ہوں۔ دوم یہ کہ داخل ہوں پہلی صورت میں چونکہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسلئے استثناء صحیح نہ ہو گا کیونکہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کے لئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اس طور پر کہ جن بعض کو مراد لیا گیا ہے ان کو مراد لینے پر کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ الحاصل الانسان کا لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الانسان کا لام، جنس، عہد ذہنی اور عہد خارجی تینوں کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو لامحالہ استغراق کے لئے ہو گا اور اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں گے۔

فاللام التی لتعریف الخ سے شارح نے اس بات پر تفریع پیش کی ہے کہ مصنف کے قول وقد یاتی اور وقد یفید میں ضمیر معرف بلام حقیقت کی طرف راجع ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اصل تو لام حقیقت ہی ہے مگر اس کے مدخول سے کبھی تو نفس حقیقت اور ماہیت کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے یعنی تینوں صورتوں میں حقیقت ہی

مقصود ہے بعض افراد یا تمام افراد مقصود نہیں ہیں اور رہا لام عہد خارجی تو وہ لام کی مستقل قسم ہے۔ حاصل یہ کہ لام کی صرف دو قسمیں ہیں لام حقیقت اور لام عہد خارجی۔ البتہ لام حقیقت تین صورتوں میں پایا جاتا ہے ایک تو اس صورت میں جب اس کے مدخول سے نفس حقیقت مقصود ہو۔ دوم اس صورت میں جب اس کے مدخول سے بعض افراد غیر معین کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ سوم اس صورت میں جب تمام افراد کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے ہے وہ دراصل لام حقیقت ہی ہے جس کو قرینہ اور مقام کے اعتبار سے عہد ذہنی یا استغراق پر محمول کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم نے یاتی اور یفید کی ضمیر کو معرف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے یعنی اس معرف باللام کی طرف راجع کیا ہے جس کے ذریعے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ معرف بلام حقیقت کبھی عہد ذہنی کے لئے آتا ہے اور کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی پوری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراقی لام کی مستقل قسمیں نہیں ہیں بلکہ لام کی مستقل قسم تو لام حقیقت ہی ہے البتہ یہ لام حقیقت قرینہ اور مقام کے لحاظ سے ان دونوں کا بھی فائدہ دیتا ہے۔

ولابد فی لام الحقیقۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ اسم جنس نکرہ اگر مصدر ہے تو بلا اختلاف اس کا مدلول اور معنی موضوع لہ قطعی طور پر حقیقت ہوگی جیسے ذکریٰ، بشریٰ، رجعیٰ جیسا کہ اسم جنس معرف بلا اختلاف قطعی طور سے حقیقت پر دلالت کرتا ہے اور اگر اسم جنس نکرہ غیر مصدر ہے جیسے اسد، رجل وغیرہ تو اس میں اختلاف ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ فرد غیر معین کے لئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ ماہیت کے لئے موضوع ہے اس تمہید کے بعد اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے یا تو ماہیت من حیث ہی کیطرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا یعنی ایسی ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا جسمیں تعین فی الذہن اور حضور فی الذہن کا اعتبار نہ ہو اور یا اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا اس اعتبار سے کہ وہ ماہیت ذہن میں متعین اور حاضر ہے۔ پس اگر آپ اول کے قائل ہیں تو اسم جنس معرّف جیسے الذکریٰ، الرجعیٰ اور اسم جنس منکر جیسے ذکریٰ، رجعیٰ کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ماہیت کے لئے موضوع ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان عدم فرق کا قول باطل ہے اسلئے کہ معرّف اور منکر کے درمیان فرق ایک بدیہی چیز ہے۔ اور اگر آپ ثانی کے قائل ہیں تو معرف بلام حقیقت اور لام عہد خارجی علمی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ حاضر معین فی الذہن کیطرف اشارہ کیا جاتا ہے لام عہد خارجی علمی پہلے گذر چکا ہے کہ اگر لام سے پہلے معہود اور مشار الیہ نہ صراحتًا مذکور ہو اور نہ کنایۃً بلکہ مخاطب کو اس کا علم ہو تو یہ لام عہد خارجی علمی کہلاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں یعنی لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کرنا مقصود ہے اور رہا معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد خارجی علمی کے درمیان عدم فرق کا لازم آنا تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ لام حقیقت کا مشار الیہ حقیقت حاضرہ معینہ فی الذہن ہوتی ہے اور لام عہد خارجی علمی کا مشار الیہ حقیقت معینہ

فی الذہن کے افراد میں سے ایک فرد معین ہوتا ہے اور حقیقت اور حقیقت کے فرد کے درمیان فرق ظاہر ہے۔ اور شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں معرف بلام حقیقت اور اسم جنس منکر مصدر کے درمیان بھی فرق ہو جائیگا اس طور پر کہ معرف بلام حقیقت میں لام سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کے حاضر فی الذہن اور معین فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اسم جنس نکرہ مصدر سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن اور تعین فی الذہن کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اسی جواب کو شارح نے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ لام حقیقت میں یہ بات ضروری ہے کہ اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کا قصد کیا جاتا ہے تاکہ یہ اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے اسلئے کہ اسم جنس نکرہ میں ماہیت کی طرف اشارہ کا قصد تو کیا جاتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن کا اعتبار نہیں ہوتا۔ شارح نے معرف بلام حقیقت کی مثال میں الرجعی اور اسم جنس نکرہ کی مثال میں رجعی ذکر کیا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جب معرّف بلام حقیقت میں حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا ہے تو معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد خارجی علمی کے درمیان امتیاز اس طور پر ہوگا کہ لام عہد خارجی سے حقیقت کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ ہوگا وہ فرد ایک ہو یا دو یا جماعت۔ اور لام حقیقت سے افراد کا اعتبار کئے بغیر نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بحث بہت اہم ہے اسلئے ذرا محنت کے ساتھ غور کرلو۔

وَهُوَ اَیِ الْاِسْتِغْرَاقُ ضَرْبَانِ حَقِیْقِیٌّ وَهُوَ اَنْ یُّرَادَ کُلُّ فَرْدٍ مِّمَّا یَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ بِحَسْبِ اللُّغَةِ نَحْوُ عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ اَیْ عَالِمُ کُلِّ غَیْبٍ وَّ شَهَادَةٍ ۔ وَعُرْفِیٌّ وَهُوَ اَنْ یُّرَادَ کُلُّ فَرْدٍ مِّمَّا یَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ بِحَسْبِ مُتَفَاهِمِ الْعُرْفِ نَحْوُ جَمَعَ الْاَمِیْرُ الصَّاغَةَ اَیْ صَاغَةَ بَلَدِهٖ اَوْ اَطْرَافِ مَمْلَکَتِهٖ لِاَنَّهُ الْمَفْهُوْمُ عُرْفًا لَا صَاغَةَ الدُّنْیَا ۔

ترجمہ اور وہ یعنی استغراق کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقی اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ لغت کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ یعنی ہر غیب و حاضر کا عالم ہے۔ اور عرفی اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ فہم عرف کے اعتبار سے شامل ہوتا ہے جیسے امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا یعنی اپنے شہر یا اپنے اطراف ملک کے سناروں کو کیونکہ عرف میں یہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ دنیا کے سنار۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مطلقاً استغراق کی دو قسمیں ہیں۔ یعنی استغراق مسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ میں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی۔ استغراق حقیقی تو یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جنکو لفظ لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ میں غیب اور حاضر

سے وہ تمام افراد مراد ہیں جنکو لفظ غیب اور شہادت لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہیں چنانچہ باری تعالیٰ ہر غیب وحاضر کے عالم ہیں۔ اور استغراق عرفی یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جن کو لفظ عرف کے اعتبار سے شامل ہے مثلاً کسی نے کہا جمع الامیر الصاغۃ۔ امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا ہے۔ یہاں الصاغۃ سے دنیا کے تمام سنار مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنے ملک کے تمام سناروں کو جمع کیا ہے کیونکہ اس طرح کے کلام سے عرفاً یہ ہی سمجھا جاتا ہے۔

قِيلَ اَلْمِثَالُ مَبْنِيٌّ عَلٰى مَذْهَبِ الْمَازِنِيِّ وَإِلَّا فَاللَّامُ فِي إِسْمِ الْفَاعِلِ عِنْدَ غَيْرِهٖ مَوْصُولٌ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْخِلَافَ إِنَّمَا هُوَ فِي إِسْمِ الْفَاعِلِ بِمَعْنَى الْحُدُوْثِ دُوْنَ غَيْرِهٖ نَحْوُ الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ وَالْعَالِمِ وَالْجَاهِلِ لِأَنَّهُمْ قَالُوْا هٰذِهِ الصِّلَةُ فِعْلٌ فِي صُوْرَةِ الْاِسْمِ فَلَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْحُدُوْثِ وَلَوْ سُلِّمَ فَالْمُرَادُ تَقْسِيْمُ مُطْلَقِ الْاِسْتِغْرَاقِ سَوَاءٌ كَانَ بِحَرْفِ التَّعْرِيْفِ أَوْ غَيْرِهٖ وَ الْمَوْصُوْلُ أَيْضًا مِمَّا يَأْتِيْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ نَحْوُ أَكْرِمِ الَّذِيْنَ يَأْتُوْنَكَ إِلَّا زَيْدًا وَاضْرِبِ الْقَائِمِيْنَ إِلَّا عَمْرًا

ترجمہ کہا گیا ہے کہ یہ مثال مازنی کے مذہب پر مبنی ہے ورنہ ان کے علاوہ کے نزدیک اسم فاعل کا لام موصول ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اختلاف اس اسم فاعل میں ہے جو حدوث کے معنی میں ہے اسکے علاوہ میں نہیں جیسے المؤمن۔ الکافر، العالم، الجاہل۔ کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ یہ صلہ فعل ہے اسم کی صورت میں پس اس میں حدوث کے معنی ضروری ہیں اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو مراد مطلق استغراق کی تقسیم ہے خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یاتونک الا زیداً اور اضرب القائمین الا عمرواً

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ الصاغۃ مازنی کے مذہب پر تو استغراق کی مثال ہوگی لیکن جمہور کے مذہب پر نہیں ہوگی کیونکہ جو لام اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اس لام کے بارے میں مازنی کا مذہب یہ ہے کہ وہ لام تعریف کے لئے ہوتا ہے وہ اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتے ہوں یا ثبوت اور دوام پر دلالت کرتے ہوں۔ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والا لام الذی کے معنی میں موصول کے لئے ہوتا ہے تعریف کے لئے نہیں ہوتا پس الصاغۃ جو صائغ اسم فاعل کی جمع ہے جمہور کے مذہب کے مطابق چونکہ اس کا لام موصول کے لئے ہے نہ کہ تعریف کے لئے اسلئے الصاغۃ استغراق کی مثال نہ ہوگی کیونکہ استغراق لام تعریف کی قسم ہے نہ کہ لام موصول کی۔ اور مازنی کے مذہب پر الصاغۃ کا لام چونکہ تعریف کا ہے اسلئے الصاغۃ استغراق کی مثال ہوجائے گی۔ شارح نے کہا ہے کہ اس قیل پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مازنی اور جمہور کے

درمیان مطلقا اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ اس اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتا ہو۔ یعنی اگر اسم فاعل اور اسم مفعول ایسا ہے جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس پر داخل ہونے والا لام مازنی کے نزدیک تعریف کے لئے ہوگا اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوگا لیکن اگر اسم فاعل اور اسم مفعول دوام و ثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہو جیسے مومن، کافر، عالم، جاہل، صائغ تو اس پر داخل ہونے والا لام بالاتفاق تعریف کے لئے ہوگا موصول کے لئے نہ ہوگا۔ لانہم سے شارح نے جمہور کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو تو اس پر داخل ہونیوالا لام موصول کے لئے ہوگا تعریف کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو لام بمعنی الذی کا صلہ واقع ہے صورۃً تو اسم ہے لیکن حقیقۃً فعل کے معنی میں ہے چنانچہ اسم فاعل فعل معروف کے معنی میں ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے معنی میں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ لام تعریف فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لہذا وہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو اسپر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے نہ ہوگا بلکہ موصول کے لئے ہوگا۔ الحاصل فعل کے اندر چونکہ حدوث معتبر ہے اسلئے جو اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں ہونے کی وجہ سے صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری اسلئے ہوگا کہ صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول جملہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ وہ فعل کے معنی میں ہو کیونکہ فعل جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں اس وقت ہوگا جبکہ اس میں حدوث کے معنی پائے جاتے ہوں الحاصل جو اسم فاعل اور اسم مفعول صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ پس الصاغۃ جو صائغ کی جمع ہے وہ چونکہ ایسا اسم فاعل ہے جو دوام و ثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس پر داخل ہونے والا لام جمہور کے نزدیک بھی تعریف کے لئے ہے اور استغراق لام تعریف کی قسم ہے لہذا الصاغۃ جس طرح مازنی کے مذہب پر استغراق کی مثال ہے اسی طرح جمہور کے نزدیک بھی استغراق کی مثال ہے۔

ولو سلم سے شارح کہتے ہیں اگر یہ بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ مازنی اور جمہور کا اختلاف مطلقا اسم فاعل اور اسم مفعول میں ہے خواہ وہ حدوث کے معنی پر دلالت کریں خواہ ثبوت کے معنی پر۔ یعنی مازنی کے نزدیک ان پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے ہوتا ہے اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں مصنف نے مطلقاً استغراق کی تقسیم کی ہے استغراق خواہ لام حرف تعریف کی وجہ سے ہو خواہ اسکے علاوہ کی وجہ سے اور لام تعریف کی طرح موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یاتونک الا زیداً ان تمام لوگوں کا اکرام کر جو تیرے پاس آئیں سوائے زید کے۔ اس مثال میں الا زیداً کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخاطب کے پاس آنے والے تمام لوگ مراد ہیں کیونکہ استثناء اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ مستثنیٰ منہ عام ہو جیسا کہ اضرب القائمین الا عمروًا (تمام کھڑے ہوئے لوگوں کو مار سوائے عمرو کے) میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل الا عمروًا کا استثناء ہے۔ بہر حال جب مطلق استغراق کی تقسیم ہے اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے تو الصاغۃ کے لام کو اگر موصول کے لئے بھی مان لیا جائے، تب بھی یہ مثال جمہور کے مذہب کے مطابق صحیح ہو جائے گی جیسا کہ مازنی کے مذہب کے مطابق صحیح ہے۔

وَاسْتِغْرَاقُ الْمُفْرَدِ سَوَاءٌ كَانَ بِحَرْفِ التَّعْرِيْفِ اَوْ غَيْرِهٖ اَشْمَلُ مِنْ اِسْتِغْرَاقِ الْمُثَنّٰى وَالْمَجْمُوْعِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْاَفْرَادِ وَالْمُثَنّٰى يَتَنَاوَلُ كُلَّ اِثْنَيْنِ وَالْجَمْعُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ جَمَاعَةٍ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ لَا رِجَالَ فِى الدَّارِ اِذَا كَانَ فِيْهَا رَجُلٌ اَوْ رَجُلَانِ دُوْنَ لَا رَجُلَ فَاِنَّهٗ لَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ فِيْهَا رَجُلٌ اَوْ رَجُلَانِ وَهٰذَا فِى النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ مُسَلَّمٌ وَاَمَّا فِى الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ فَلَا بَلِ الْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْاِسْتِغْرَاقِ يَتَنَاوَلُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْاَفْرَادِ عَلٰى مَا ذَكَرَهٗ اَكْثَرُ اَئِمَّةِ الْاُصُوْلِ وَالنَّحْوِ وَدَلَّ عَلَيْهِ الْاِسْتِقْرَاءُ وَاَشَارَ اِلَيْهِ اَئِمَّةُ التَّفْسِيْرِ وَقَدْ اَشْبَعْنَا الْكَلَامَ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ فِى الشَّرْحِ فَلْيُطَالَعْ ثَمَّهٗ

ترجمہ اور استغراقِ مفرد خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابلہ میں زیادہ شامل ہے بایں معنیٰ کہ وہ افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اور مثنیٰ ہر دو کو شامل ہوتا ہے اور جمع ہر جماعت کو شامل ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو اس وقت لا رجال فی الدار تو صحیح ہے (لیکن) لا رجل صحیح نہیں ہے کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے اور یہ نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے۔ اور بہر حال معرف باللام میں تو تسلیم نہیں ہے بلکہ جمع معرف بلام استغراق افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اس بناء پر کہ اسکو ائمہ اصول اور نحو نے ذکر کیا ہے اور استقراء اس پر دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے اور ہم نے اس مقام میں شرح میں بھرپور کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہیئے۔

تشریح مصنف رحہ نے فرمایا ہے کہ اسم جنس مفرد جس پر (اداتِ استغراق داخل ہو اداتِ استغراق حرف تعریف ہو یا اس کے علاوہ ہو مثلاً نکرہ پر حرف نفی داخل ہو) تو اس اسم جنس مفرد کا استغراق زیادہ عام اور افراد کو زیادہ مشتمل ہوگا بہ نسبت اس مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے جس پر اداتِ استغراق داخل ہو۔ کیونکہ وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے کوئی فرد خارج نہیں ہوتا اور وہ مثنیٰ جس پر اداتِ استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر دو کو شامل ہوگا اور کسی لفظ کا دو کو شامل ہونا ایک کے خروج کے منافی نہیں ہے یعنی استغراقِ مثنیٰ دو کو تو شامل ہوگا مگر ایک کو شامل نہ ہوگا اسی طرح وہ جمع جس پر اداتِ استغراق داخل ہے وہ جماعت (دو سے زائد) کو تو شامل ہوگا مگر ایک اور دو کو شامل نہ ہوگا۔ پس استغراقِ مفرد چونکہ ہر ہر فرد کو شامل ہے کوئی فرد اس سے خارج نہیں ہے اور استغراق مثنیٰ سے ایک خارج ہے اور استغراق جمع سے ایک اور دو خارج ہے اسلئے استغراقِ مثنیٰ اور استغراقِ جمع کے مقابلہ میں استغراقِ مفرد میں عموم اور شمول زیادہ ہوگا مثلاً لا رجال فی الدار اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو اور اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان

میں دو مرد ہوں۔ اور لا رجلین فی الدار اس وقت صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو لیکن مکان میں ایک مرد یا دو مرد ہونے کی صورت میں لا رجل فی الدار کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ یہ اس وقت صحیح ہوگا جب مکان میں نہ ایک مرد ہو اور نہ ایک سے زائد مرد ہوں۔

وہذا فی النکرۃ المنفیۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ استغراق مفرد کا استغراق مثنی اور استغراق جمع کے مقابلہ میں اشمل ہونا نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے یعنی اگر نکرہ پر حرف نفی داخل کرکے استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو واقعی استغراق مفرد، مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابلہ میں اشمل اور اعم ہوگا لیکن اگر حرف تعریف کے ذریعہ استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ جمع معرف بلام استغراق جیسے المسلمین اور المسلمات وغیرہ افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ ائمہ اصول اور ائمہ نحو نے ذکر کیا ہے اور اس پر استقراء دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے چنانچہ آیت ان المسلمین والمسلمات میں مسلمان مردوں اور عورتوں کا ہر ہر فرد مراد ہے۔ اسی طرح واللہ یحب المحسنین میں محسنین کا اور علم آدم الاسماء میں اسماء کا ہر ہر فرد مراد ہے اور جب ایسا ہے تو شمول میں جمع معرف باللام کا استغراق، مفرد کے استغراق کے مساوی ہوا اور جب دونوں کا استغراق برابر ہے تو مصنف کا یہ دعویٰ کرنا کہ مفرد کا استغراق، جمع کے استغراق کے مقابلہ میں اشمل ہے صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمع پر جب لام تعریف داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کرکے اسکو مفرد کے حکم میں کر دیتا ہے اور مصنف کے کلام میں مفرد سے مراد وہ ہے جو معنیً مفرد ہو خواہ لفظوں میں مفرد ہو یا جمع ہو پس جمع معرف باللام لفظوں میں اگرچہ جمع ہے لیکن معنیً مفرد ہے اور جب جمع معرف باللام معنیً مفرد ہے تو اسکو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے اس جمع کے مقابلے میں استغراق مفرد کو اشمل قرار دیا ہے جو جمع اپنے معنی اصلی پر باقی ہو اور جمعیت کے معنی باطل نہ ہوئے ہوں۔ بقول علامہ دسوقی اصل بات یہ ہے کہ اگر جمع پر لام تعریف داخل کیا گیا تو جمعیت کے معنیٰ باطل ہوں گے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے علماء معانی کا خیال یہ ہے کہ یہ جمع اپنے اصلی معنی پر باقی رہتی ہے اور اس کی جمعیت کے معنی باطل نہیں ہوتے اور علماء اصول ونحو وتفسیر کا خیال یہ ہے کہ لام تعریف کے داخل کرنے سے جمع کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے۔ پس مصنف رہ نے جو کچھ کہا ہے وہ علماء معانی کے مذہب کی بنیاد پر کہا ہے اور آپکے اعتراض کی بنیاد علماء اصول ونحو وتفسیر کے مذہب پر ہے لہذا مصنف پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس سلسلہ میں مطول میں تفصیلی کلام کیا ہے جس کو وہاں دیکھا جا سکتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ هٰهُنَا مَظِنَّةُ اِعْتِرَاضٍ وَهُوَ اَنَّ اَفْرَادَ الْاِسْمِ يَدُلُّ عَلٰى وَحْدَةِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِغْرَاقُ يَدُلُّ عَلٰى تَعَدُّدِهٖ وَهُمَا مُتَنَافِيَانِ اَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَ الْاِسْتِغْرَاقِ وَاَفْرَادِ الْاِسْمِ لِاَنَّ الْحَرْفَ الدَّالَّ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ كَحَرْفِ النَّفْيِ وَالتَّعْرِيْفِ اِنَّمَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى الْاِسْمِ الْمُفْرَدِ حَالَ كَوْنِهٖ مُجَرَّدًا عَنْ

الدّلالۃِ علیٰ معنَی الوحدۃِ کما انّہ مُجرَّدٌ عن الدّلالۃِ علی التعدّدِ وامتناع وصفِہٖ بنعتِ الجمعِ للمحافظۃِ علی التشاکُلِ اللفظی ولانّہ ای المفردُ الداخلُ علیہِ حرفُ الاستغراقِ بمعنٰی کُلِّ فردٍ لامجموعِ الافرادِ ولہٰذا امتنعَ وصفُہٗ بنعتِ الجمعِ عندَ الجمہورِ وان حکاہُ الاخفشُ فی نحوِ الدّینارُ الصُّفرُ والدّرھمُ البیضُ

ترجمہ اور چونکہ یہ مقام محل اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کا مفرد ہونا وحدتِ معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور استغراق تعدد معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ دونوں متنافی ہیں۔ ماتن نے اس کا جواب اپنے قول ولانّہ الخ سے دیا ہے۔ استغراق اور افرادِ اسم کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسلئے کہ استغراق پر دلالت کرنیوالا حرف ایسا ہے جیسا کہ حرف نفی اور حرف تعریف اسم مفرد پر اس حال میں داخل ہوتا ہے کہ وہ وحدت کے معنی پر دلالت سے خالی ہوتا ہے۔ جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت سے خالی ہوتا ہے اور نعت جمع کے ساتھ اس کا متصف نہ ہونا مشاکلتِ لفظی کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور اسلئے کہ وہ یعنی مفرد جس پر حرف استغراق داخل ہے کل فرد کے معنی میں ہے نہ کہ مجموعہ افراد کے معنی میں اسی وجہ سے نعتِ جمع کیساتھ اس کا موصوف ہونا ممتنع ہے جمہور کے نزدیک اگرچہ اخفش نے الدینار الصفر اور الدرہم البیض جیسی مثالوں میں اسکی حکایت کی ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ یہ مقام محل اعتراض ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کو داخل کرنا جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ اسم جنس مفرد، مفرد ہونے کی وجہ سے معنی واحد پر دلالت کرتا ہے اور اداتِ استغراق جو اس پر داخل ہے وہ معنی کے متعدد ہونے پر دلالت کرتا ہے اور وحدت اور تعدد کے درمیان چونکہ منافات ہے اسلئے یہ بات ممتنع ہے کہ شئی واحد، حالتِ واحدہ میں واحد بھی ہو اور متعدد بھی ہو پس اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق داخل کرنے کی وجہ سے چونکہ یہ امتناع لازم آتا ہے اسلئے اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کا داخل کرنا باطل ہوگا۔ مصنفؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ وحدت اور تعدد کے درمیان منافات تو تسلیم ہے لیکن اداتِ استغراق جو تعدد کا فائدہ دیتا ہے اسم جنس مفرد پر اس وقت داخل ہوگا جبکہ اسکو وحدت کے معنی سے خالی کرلیا گیا ہو یعنی اسم جنس مفرد کو پہلے وحدت کے معنی سے خالی کیا جائیگا پھر اس پر اداتِ استغراق داخل ہوگا جیسا کہ مفرد پر علامت تثنیہ اور علامت جمع اسوقت داخل ہوتی ہے جبکہ مفرد کو وحدت کے معنی سے خالی کرلیا گیا ہو یعنی مفرد میں جب وحدت کے معنی تھے تب اس پر اداۃ استغراق داخل نہیں تھا اور جب اداۃ استغراق داخل کیا گیا تب اس میں وحدت کے معنی نہیں رہے تھے اور جب ایسا ہے تو اسم جنس مفرد پر اداۃِ استغراق داخل کرنے سے اجتماعِ متنافیین لازم نہیں آئیگا۔ اور جب اجتماع متنافیین لازم نہیں آیا تو اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کا داخل کرنا جائز ہوگا۔

وامتناع وصفہٖ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اداتِ استغراق داخل ہونے سے مفرد چونکہ وحدت کے

معنیٰ سے خالی ہو جاتا ہے اسلئے وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے صرف تعدد پر دلالت کریگا اور جو کلمہ متعدد پر دلالت کرتا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جمع کو اس کی صفت بنانا جائز ہو مثلاً جاءنی الرجل العالمون کہنا جائز ہو حالانکہ نحویوں نے اسکو ممتنع قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نحاۃ نے محض مشاکلت لفظی کی حفاظت کے خاطر اس سے منع کیا ہے یعنی اسم جنس مفرد، ادات استغراق داخل ہونے کے باوجود چونکہ لفظوں میں مفرد ہے اسلئے اگر جمع کو اس کی صفت بنا دیا گیا تو موصوف اور صفت لفظوں میں ہم شکل نہیں رہیں گے پس موصوف اور صفت کو لفظوں میں ہم شکل رکھنے کے لئے نحویوں نے جمع کو اس کی صفت بنانے سے منع کر دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ مفرد جس پر اداۃ استغراق داخل ہے وہ کل فرد فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد فرد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ علی سبیل البدلیت ایک ایک فرد پر اس طرح دلالت کرے گا کہ جب ایک فرد پر دلالت کریگا تو دوسرا فرد اس کے ساتھ معتبر نہ ہوگا یعنی لفظ جن تمام افراد پر صادق آتا ہے ان سب پر دلالت کریگا کوئی فرد خارج نہیں ہوگا لیکن یکے بعد دیگرے ایک ایک پر دلالت کریگا اجتماعی طور سے سب پر دلالت نہ کریگا اور مجموعہ افراد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ایک ساتھ سب پر دلالت کرے بہر حال وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے کل فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد وحدت کے منافی نہیں ہے ہاں مجموعہ افراد وحدت کے منافی ہے۔ پس وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اور کل فرد، وحدت کے منافی نہیں ہے اسلئے اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا اور اجتماع متنافیین کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح نے کہا ہے کہ وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اسلئے جمہور نحات کے نزدیک جمع کو اسکی صفت بنانا ممتنع ہے اگرچہ اخفش نحوی نے الدینار الصفر اور الدرہم البیض میں الدینار اور الدرہم مفرد مستغرق کی صفت میں الصفر اور البیض جمع کا لانا نقل کیا ہے یعنی اخفش نے بعض عرب سے ان کا یہ قول اَھلک الناس الدینار الصفر اور الدرہم البیض نقل کیا ہے۔ اور اس قول میں مفرد مستغرق کی صفت جمع کو بنایا گیا ہے۔

وَبِالْاِضَافَةِ اَیْ تَعْرِیْفُ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ بِاِضَافَتِہٖ اِلٰی شَیْئٍ مِنَ الْمَعَارِفِ لِاَنَّھَا اَیِ الْاِضَافَةَ اَخْصَرُ طَرِیْقٍ اِلٰی اِحْضَارِہٖ فِیْ ذِھْنِ السَّامِعِ نَحْوُ ع ھَوَایَ اَیْ مَھْوِیَّ وَھٰذَا اَخْصَرُ مِنَ الَّذِیْ اَھْوَاہُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَالْاِخْتِصَارُ مَطْلُوْبٌ لِضِیْقِ الْمَقَامِ وَفَرْطِ السَّآمَةِ لِکَوْنِہٖ فِی السِّجْنِ وَالْحَبِیْبُ عَلَی الرَّحِیْلِ مَعَ الرَّکْبِ الْیَمَانِیْنَ مُصْعِدٌ اَیْ مُبْعِدٌ ذَاھِبٌ فِی الْاَرْضِ وَتَمَامُہٗ ع جَنِیْبٌ وَجُثْمَانِیْ بِمَکَّةَ مُوْثَقٌ ۔ اَلْجَنِیْبُ الْمَجْنُوْبُ الْمُسْتَتْبَعُ وَالْجُثْمَانُ الشَّخْصُ وَالْمُوْثَقُ الْمُقَیَّدُ وَلَفْظُ الْبَیْتِ خَبَرٌ وَمَعْنَاہُ تَاَسُّفٌ وَتَحَسُّرٌ

ترجمہ اور اضافت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانا معرفوں میں سے کسی کیطرف اضافت کرکے اسلئے کہ اضافت مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا مختصر طریقہ ہے جیسے میرا محبوب اور یہ الذی اہواہ وغیرہ سے مختصر طریقہ ہے اور اختصار مطلوب ہے مقام کی تنگی اور شدتِ رنج کی وجہ سے کیونکہ شاعر قیدخانہ میں ہے اور اس کا محبوب عازم سفر ہے یمنی سواروں کے ساتھ دور دراز جارہا ہے اور تمام شعر یہ ہے میرا جسم مکہ میں مقید ہے جنیب بمعنی مجنوب تابع اور جُثمان، شخص اور موثَق، مقید اور لفظ بیت خبر ہے اور اس کے معنی ہیں تأسف اور تحسر۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں یعنی کسی معرفہ کیطرف اضافت کرکے مسندالیہ کو معرفہ بنادیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب سامع کے ذہن میں مسندالیہ کو مختصر طریقہ پر حاضر کرنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ اضافت کے ذریعہ جلد مختصر طریقہ پر پورا ہوجاتا ہے جیسے ؎ ہوای مع الرکب الیمانین مصعد؛ اور دوسرا مصرعہ یہ ہے جنیب وجثمانی بمکۃ موثق۔ یعنی میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ دور دراز کے سفر پر جارہا ہے اور وہ مجنوب ہے یعنی لوگ اس کے پیچھے پیچھے جارہے ہیں۔ اور میرا جسم مکہ میں مقید ہے۔ اس شعر میں ہوای مسندالیہ اضافت کے ساتھ معرفہ ہے اگر یہاں مسندالیہ اضافت کے بجائے موصول کے ساتھ معرفہ ہوتا اور یوں کہا جاتا الذی اہواہ یا من اہواہ یا الذی یمیل الیہ قلبی تو اس میں اتنا اختصار نہ ہوتا جتنا کہ اضافت میں ہے پس اسی اختصار کے پیش نظر مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور یہاں اختصار مطلوب بھی ہے اسلئے کہ شاعر قیدخانہ میں ہے اور محبوب پابرکاب ہے اور ایسی حالت میں انسان چونکہ شدتِ رنج میں مبتلا ہوتا ہے اور مقام کے تنگ ہونے کی وجہ سے لمبی بات کا موقعہ نہیں ہوتا اسلئے آدمی مختصرات پر اکتفار کرنا چاہتا ہے۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے لیکن معنیً انشا ہے کیونکہ اس شعر میں محبوب کی جدائی پر افسوس اور حسرت کا اظہار کیا گیا ہے۔ اس جگہ مصنف کے کلام پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کا اضافت کو تعریف کے تمام طریقوں میں سب سے مختصر قرار دینا غلط ہے کیونکہ اضافت میں موصول کے مقابلہ میں تو اختصار ہے لیکن علم، ضمیر، اسم اشارہ، اور معرف باللام میں معاملہ برعکس ہے یعنی ان طریقوں میں اضافت کے مقابلہ میں زیادہ اختصار ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اضافت کو دوسرے تمام طرقِ تعریف کے مقابلہ میں اخصر قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ اضافت تعریف کے طریقوں میں مختصر طریقہ ہے مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنیکے سلسلہ میں بشرطیکہ مسندالیہ اس وصف کیساتھ متصف ہو جسکا متکلم نے ارادہ کیا ہے ذاتِ مسندالیہ کو حاضر کرنیکے سلسلہ میں اضافت مختصر طریقہ نہیں ہے چنانچہ مذکورہ شعر میں متکلم نے یہ ارادہ کیا ہے کہ مسندالیہ سامع کے ذہن میں حاضر ہو اس وصف کے ساتھ کہ مسندالیہ اس کا محبوب ہے پس اضافت کے ساتھ چونکہ متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے اسلئے مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور اگر مسندالیہ کو ضمیر یا اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا جاتا اور یوں کہا جاتا ہُوَ یا ہٰذا مع الرکب الیمانین تو متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوتا یعنی یہ نہ معلوم ہوتا کہ وہ اس کا محبوب ہے یا نہیں اور اگر علم کے ساتھ معرفہ لایا جاتا اور مثلاً یوں کہا جاتا: حامد مہوی تو اس صورت میں اگرچہ متکلم کا مقصود حاصل ہوجاتا لیکن کلام غیر اخصر ہوتا۔ اور اگر معرَّف باللام ہوتا تو یہ جار مجرور کے واسطے سے مفیدِ غرض ہوتا چنانچہ یوں کہا جاتا المحبوب لی اور یہ اضافت کی بہ نسبت غیر اخصر ہے۔ الحاصل

مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ متکلم مختصر طریقہ پر سامع کے ذہن میں مسندالیہ کو اس وصف کے ساتھ حاضر کرنا چاہتا ہو جو اس کا مقصود ہے۔ جیسا کہ مذکورہ شعر میں متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے کہ جانیوالا میرا محبوب ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے۔ اردو میں اس کی مثال ــ تیرا ہے مکان کعبہ ایمان کے برابر۔ یہاں تیرا مکان کے بجائے اگر وہ مکان جو تیری ملک ہے، کہتے تو یہ اختصار نہ ہوتا۔

(فوائد) شارح نے شعر کے الفاظ کو حل کرتے ہوئے ہوای کی تفسیر مہوی سے کی ہے مہوی میں تین یاء ہیں اسطور پر کہ یہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اسکی اصل ہے مَهْوُوْيٌ پہلا واؤ تو عین کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسرا واؤ مفعول کا واؤ ہے اور پہلی یاء لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسری یاء متکلم کی ہے۔ پس چونکہ دوسرا واؤ ساکن ہے اور پہلی یاء متحرک ہے اسلئے واؤ کو یاء سے بدل کر یا میں ادغام کردیا اور یاء کی مناسبت کی وجہ سے پہلے واؤ کو کسرہ دیدیا گیا چنانچہ اب مهوِيِّي ہوگیا۔ مُبْعَدٌ بکسرالعین البعد لازم سے ہے دور ہونیوالا۔ جنیب، مجنوب کے معنی میں ہے اور مجنوب وہ شخص ہے جس کے پیچھے لوگ چلیں اور اسکو اپنے آگے رکھیں۔ شاعر نے اس بات سے کنایہ کیا ہے کہ محبوب کو قافلہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ جثمان سے شخص اور شاعر کی ذات مراد ہے، موثق، مقید کے معنی میں ہے۔

اَوْ لِتَضَمُّنِهَا اَیْ لِتَضَمُّنِ الْاِضَافَةِ تَعْظِيْمًا لِشَانِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُضَافِ اَوْ غَيْرِهِمَا كَقَوْلِكَ فِیْ تَعْظِيْمِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ عَبْدِیْ حَضَرَ تَعْظِيْمًا لَكَ بِاَنَّ لَكَ عَبْدًا وَ فِیْ تَعْظِيْمِ الْمُضَافِ عَبْدُ الْخَلِيْفَةِ رَكِبَ تَعْظِيْمًا لِلْعَبْدِ بِاَنَّهٗ عَبْدُ الْخَلِيْفَةِ وَ فِیْ تَعْظِيْمِ غَيْرِ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ اِلَيْهِ عَبْدُ السُّلْطَانِ عِنْدِیْ تَعْظِيْمًا لِلْمُتَكَلِّمِ بِاَنَّ عَبْدَ السُّلْطَانِ عِنْدَهٗ وَهُوَ وَاِنْ كَانَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ لٰكِنَّهٗ غَيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ الْمُضَافُ وَ غَيْرُ مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ الْمُسْنَدُ اِلَيْهِ وَهٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهٖ اَوْ غَيْرِهِمَا

ترجمہ یا اسلئے کہ اضافت مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم شان کو متضمن ہے جیسے تیرا قول مضاف الیہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدی حضر (اس میں) تیری تعظیم ہے بایں طور کہ تیرا کوئی غلام ہے اور مضاف کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدالخلیفہ رکب (اس میں) غلام کی تعظیم ہے بایں طور کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کے سلسلہ میں۔ عبدالسلطان عندی (اس میں) متکلم کی تعظیم ہے بایں طور کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے اور متکلم (یاء متکلم) اگرچہ مضاف الیہ ہے لیکن مسندالیہ مضاف اور مسندالیہ مضاف الیہ کے علاوہ ہے اور مصنف کے قول او غیرہما کے یہی معنی ہیں۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کبھی اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس اضافت کی وجہ سے مضاف الیہ کی یا مضاف کی یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے۔ تعظیم مضاف الیہ کی مثال جیسے

عبدی حضر' میرا غلام حاضر ہوگیا۔ اس مثال میں مضاف الیہ یعنی متکلم کی تعظیم ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا شخص ہے جس کے پاس غلام ہیں۔ اور تعظیم مضاف کی مثال عبدالخلیفۃ رکب اس مثال میں مضاف یعنی غلام کی تعظیم ہے اس طور پر کہ یہ بادشاہ کا غلام ہے کسی ایرے غیرے کا غلام نہیں ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی مثال عبدالسلطان عندی ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا معزز اور معظم آدمی ہے جس کے پاس بادشاہ کے غلام کی آمد ورفت ہے۔

وھو وان کان سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس مثال میں متکلم یعنی یا متکلم عند کا مضاف الیہ ہے لہذا یہ تعظیم مضاف الیہ کی مثال ہوئی نہ کہ مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحؒ کے قول او غیرہا سے مراد غیر مسندالیہ مضاف اور غیر مسندالیہ مضاف الیہ ہے مطلق غیر مضاف اور غیر مضاف الیہ مراد نہیں ہے یعنی غیر ہا سے مراد یہ ہے کہ نہ تو وہ مسندالیہ مضاف ہو اور نہ مسندالیہ مضاف الیہ ہو بس عندی کا یا متکلم جس کی تعظیم مقصود ہے اگرچہ عند کا مضاف الیہ ہے لیکن مسندالیہ نہیں ہے لہذا یہ غیر مسندالیہ مضاف بھی ہے اور غیر مسندالیہ مضاف الیہ بھی ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

اَوْ لِتَضَمُّنِهَا تَحْقِيْرًا لِلْمُضَافِ نَحْوُ وَلَدُ الْحَجَّامِ حَاضِرٌ اَوْ لِلْمُضَافِ اِلَيْهِ نَحْوُ ضَارِبُ زَيْدٍ حَاضِرٌ اَوْ غَيْرِهِمَا نَحْوُ وَلَدُ الْحَجَّامِ جَلِيْسُ زَيْدٍ اَوْ لِاِغْنَائِهَا عَنْ تَفْصِيْلٍ مُتَعَذِّرٍ نَحْوُ اِتَّفَقَ اَهْلُ الْحَقِّ عَلٰى كَذَا اَوْ مُتَعَسِّرٍ نَحْوُ اَهْلُ الْبَلَدِ فَعَلُوْا كَذَا اَوْ لِاَنَّهٗ يَمْنَعُ عَنِ التَّفْصِيْلِ مَانِعٌ مِثْلُ تَقْدِيْمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ نَحْوُ عُلَمَاءُ الْبَلَدِ حَاضِرُوْنَ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ

ترجمہ یا اس لئے کہ اضافت مضاف کی تحقیر کو متضمن ہے جیسے ولد الحجام حاضر' یا مضاف الیہ کی تحقیر کو۔ جیسے ضارب زید حاضر یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر کو جیسے ولد الحجام جلیس زید۔ یا اسلئے کہ اضافت تفصیل متعذر سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اتفق اہل الحق علی کذا یا دشوار تفصیل سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اہل البلد فعلوا کذا یا اسلئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہے مثلاً بعض کو بعض پر مقدم کرنا جیسے علماء البلد حاضرون اور اس کے علاوہ دیگر اعتبارات ہیں۔

تشریح مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کبھی اسلئے لاتے ہیں کہ اس اضافت سے مضاف کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولد الحجام حاضر میں، ولد مضاف کی تحقیر مقصود ہے کہ یہ حجام کا بیٹا ہے یا مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ضارب زید حاضر۔ زید کو مارنے والا حاضر ہے اس مثال میں زید مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہے اس طور پر کہ وہ مضروب ہے۔ یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولد الحجام جلیس زید (حجام کا بیٹا زید کا ہم نشین ہے) میں زید (جو نہ مسندالیہ مضاف ہے اور نہ مسندالیہ مضاف الیہ)

کی تحقیر مقصود ہے کہ وہ اتنا گھٹیا آدمی ہے کہ اسکی مجالست حجام کے بیٹے سے رہتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی اضافت کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ مسندالیہ کی تفصیل کرنا عادۃً محال ہوتاہے اور اضافت تفصیل سے بےنیاز کردیتی ہے مثلاً آپ نے کہا اتفق اہل الحق علی کذا۔ اہل حق نے اس بات پر اتفاق کیاہے پس دنیا کے تمام اہل حق کی نام بنام تفصیل کرنا اوران کو شمار کرانا چونکہ عادتاً ناممکن ہے اسلئے اس کو اضافت کے ساتھ ذکر کرکے اہل الحق کہدیا۔ اور کبھی مسندالیہ کی تفصیل کرنا محال تو نہیں ہوتا البتہ دشوار ہوتا ہے۔ پس اس دشواری سے بچنے کے لئے اضافت کے ساتھ ذکر کردیا جاتا ہے مثلاً کہاجاتا ہے اہل البلد فعلوا کذا۔ شہر کے تمام لوگوں کا تفصیل کے ساتھ نام بنام ذکر کرنا محال تو نہیں لیکن دشوار ہے پس اس دشواری سے بچنے کے لئے اہل البلد اضافت کے ساتھ ذکر کردیا گیا۔ اور کبھی چونکہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہوجاتی ہے اسلئے بھی مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً کسی سلسلہ میں چند علماء کا ذکر کرنا ہے اب اگران کا نام بنام ذکر کیا جائے تو یہ سوال ہوگا کہ کس کا پہلے ذکر کریں اور کس کا بعد میں پس اس الجھن سے بچنے کے لئے اضافت کے ساتھ کہدیا جاتا ہے علماء البلد حاضرون۔ ان کے علاوہ اور بھی ایسے اعتبارات ہیں جن کی وجہ سے مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

وَاَمَّا تَنْكِيْرُهٗ اَیْ تَنْكِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَلِلْاِفْرَادِ اَیْ لِلْقَصْدِ اِلٰی فَرْدٍ مِمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ اِسْمُ الْجِنْسِ نَحْوُ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰی اَوِ النَّوْعِيَّةِ اَیْ لِلْقَصْدِ اِلٰی نَوْعٍ مِنْهُ نَحْوُ وَعَلٰی اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ اَیْ نَوْعٌ مِنَ الْاَغْطِيَةِ وَهُوَ غِطَاءُ التَّعَامِیْ عَنْ اٰيَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَفِی الْمِفْتَاحِ اَنَّهٗ لِلتَّعْظِيْمِ اَیْ غِشَاوَةٌ عَظِيْمَةٌ اَوِ التَّعْظِيْمِ اَوِ التَّحْقِيْرِ كَقَوْلِهٖ **شعر** لَهٗ حَاجِبٌ اَیْ مَانِعٌ عَظِيْمٌ عَنْ كُلِّ اَمْرٍ يَشِيْنُهٗ اَیْ يَعِيْبُهٗ وَلَيْسَ لَهٗ عَنْ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ۔ اَیْ مَانِعٌ حَقِيْرٌ فَكَيْفَ بِالْعَظِيْمِ

ترجمہ اور بہرحال مسندالیہ کو نکرہ لانا سووہ افراد کی وجہ سے ہے یعنی جن افراد پر اسم جنس صادق آتا ہے ان میں سے ایک فرد کا قصد کرنے کے لئے ہے جیسے ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا، یا نوعیت کے لئے یعنی اسلئے کہ اس کی ایک نوع مقصود ہے اور جیسے ان کی آنکھوں پر پردہ ہے یعنی ایک قسم کا پردہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی آیات سے اندھے پن کا پردہ ہے اور مفتاح میں یہ ہے کہ وہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے یا تعظیم یا تحقیر کے لئے ہے جیسے اس کا قول ممدوح کے لئے بڑا مانع ہے ہراس چیز سے جو اس کو عیب لگائے اور ممدوح کے لئے طالب احسان سے ادنیٰ مانع نہیں ہے پس بڑا مانع کیسے ہوگا۔

تشریح مصنف رح مسندالیہ کو معرفہ لانے کے وجوہ اور نکات بیان کرنے کے بعد یہاں سے مسندالیہ کو نکرہ لانے کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایاہے کہ مسندالیہ خواہ مفرد ہو خواہ تثنیہ ہو خواہ جمع ہو

اس کو نکرہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ نکرہ کے افراد میں سے کسی ایک فرد پر حکم لگانا مقصود ہو یعنی اسم جنس منکر جن افراد پر صادق آتا ہے جب ان میں سے ایک فرد غیر معین پر حکم لگانا مقصود ہو تو مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے اگر نکرہ مفرد ہے تو اس کے مفہوم کا ایک فرد مقصود ہوگا اور اگر مثنیٰ ہے تو اسکے مفہوم کا فرد یعنی دو مقصود ہونگے اور اگر جمع ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی جماعت مقصود ہوگی جیسے جاء رجل من اقصی المدینۃ یسعیٰ میں رجل جو مسند الیہ ہے اور نکرہ ہے اس سے ایک فرد مراد ہے یعنی شہر کے کنارے سے ایک آدمی آیا، دو یا تین آدمی نہیں آئے۔ اس آیت میں رجل سے ایک مومن آدمی مراد ہے جس کا تعلق آل فرعون سے تھا۔ مدینہ سے فرعون کا شہر مراد ہے جس کا نام بقول صاحب جلالین مُنفُ ہے لیکن یہ شہر اس وقت ویران ہے منف نام کا ایک شہر اسوقت بھی مشہور ہے جو ملک جیزہ میں ہے مگر یہ منف شہر وہ نہیں ہے جس کا ذکر آیت میں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو نکرہ اس وقت بھی لایا جاتا ہے جبکہ اسم جنس منکر کی انواع میں سے ایک نوع پر حکم لگانا مقصود ہو جیسے وعلی ابصارہم غشاوۃ میں غشاوہ نکرہ سے ایک قسم کا پردہ مراد ہے اور وہ ایک قسم کا پردہ اللہ کی آیات سے اندھا ہونے کا پردہ مراد ہے۔ اردو میں اس کی مثال ؎

ہر اک گل کا ہے رنگ و عالم جُدا ؛ نہیں لطف سے کوئی خالی ذرا۔

اس میں ہر اک گل نکرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ پھول کی ہر اک نوع کا رنگ و عالم جُدا ہے۔ مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے پہلے کہا ہے کہ نکرہ سے فرد مقصود ہوتا ہے اور اب کہتے ہیں کہ نوع مقصود ہے یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہونگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ تو وحدت پر دلالت کرتا ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں (۱) وحدت شخصیہ (۲) وحدت نوعیہ پس نکرہ جس طرح وحدت شخصیہ پر دلالت کرتا ہے اسی طرح وحدت نوعیہ پر بھی دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام کہ غشاوۃ کی تنکیر نوعیت کے لئے ہے زمخشری کی تفسیر کشاف میں مذکور ہے لیکن مفتاح العلوم میں یہ کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر ایک بڑا پردہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مفتاح العلوم میں جو کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے اولیٰ ہے کیونکہ اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود ادراک سے ان کے حال کے بُعد کو بیان کرنا ہے۔ یعنی یہ بیان کرنا ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی آیات کے ادراک سے بہت دور ہیں اور تنکیر کا تعظیم کے لئے ہونا یعنی غشاوۃ کا عظیم ہونا اس مقصد پر زیادہ دال ہے اور اس مقصد کو بھرپور طریقہ سے ادا کرنے والا ہے۔ اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مصنف کے کلام اور مفتاح العلوم کے کلام میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ غشاوۃ عظیمۃ مطلق غشاوہ کی ایک نوع ہے پس مصنف رح کی مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر غشاوۃ کی ایک نوع پڑی ہوئی ہے اور وہ غشاوہ عظیمہ ہے یعنی آیات خداوندی سے اندھا ہونا اور جب ایسا ہے تو غشاوہ کی تنکیر نوعیت اور تعظیم دونوں کے لئے ہوگی۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو کبھی اسلئے نکرہ لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسند الیہ کے معنی کی تعظیم کا فائدہ دے یا تحقیر کا فائدہ دے جیسے

؎ لہ حاجب عن کل امر یشینہ ؛ ولیس لہ عن طالب العرف حاجب

ممدوح کے لئے ہر ایسے امر سے جو اسکو عیب لگائے عظیم مانع ہے اور طالب احسان سے اسکے لئے معمولی سا

مانع بھی نہیں ہے یعنی ممدوح کے لئے ہر عیب لگانے والی شے سے ایک بڑا مانع ہے کہ عیب اس تک پہنچ ہی نہیں سکتا ہے اور احسان طلب کرنے والے کے واسطے اس کے لئے معمولی سی رکاوٹ بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بڑی رکاوٹ ہو۔ پہلے مصرعہ میں حاجب مسندالیہ نکرہ ہے اور اسکی تنکیر (تنوین) تعظیم کے لئے ہے اور دوسرے مصرعہ میں حاجب مسندالیہ نکرہ ہے مگر اس کی تنکیر تحقیر کے لئے ہے۔ اردو میں نکرہ کے تعظیم کے لئے ہونے کی مثال

؎ بستر رنج و کنج تنہائی ❊ رات کیا آئی اک بلا آئی

یہاں اک بلا نکرہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بڑی بلا آئی۔

أَوِ التَّكْثِيرِ كَقَوْلِهِمْ وَإِنَّ لَهُ لَإِبِلًا وَإِنَّ لَهُ لَغَنَمًا أَوِ التَّقْلِيلِ نَحْوُ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ أَكْبَرُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ التَّعْظِيمِ وَالتَّكْثِيرِ أَنَّ التَّعْظِيمَ بِحَسْبِ ارْتِفَاعِ الشَّأْنِ وَعُلُوِّ الطَّبَقَةِ وَالتَّكْثِيرَ بِاعْتِبَارِ الْكَمِّيَّاتِ وَالْمَقَادِيرِ تَحْقِيقًا كَمَا فِي الْإِبِلِ أَوْ تَقْدِيرًا كَمَا فِي الرِّضْوَانِ وَكَذَا التَّحْقِيرُ وَالتَّقْلِيلُ وَلِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ بَيْنَهُمَا فَرْقًا قَالَ وَقَدْ جَاءَ التَّنْكِيرُ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّكْثِيرِ نَحْوُ وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ أَيْ ذَوُو عَدَدٍ كَثِيرٍ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى التَّكْثِيرِ أَوْ ذَوُو آيَاتٍ عِظَامٍ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى التَّعْظِيمِ وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّحْقِيرِ وَالتَّقْلِيلِ نَحْوُ حَصَلَ لِي مِنْهُ شَيْءٌ أَيْ حَقِيرٌ قَلِيلٌ۔

ترجمہ یا (مسندالیہ کو نکرہ) تکثیر کے لئے لاتے ہیں جیسے ان کا قول اور اس کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سی بکریاں ہیں یا تقلیل کے لئے ہے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے اور تعظیم اور تکثیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعظیم علو شان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے تحقیقاً جیسے ابل میں یا تقدیراً جیسے رضوان میں اور ایسے ہی تحقیر اور تقلیل۔ اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔ مصنف نے کہا کہ تنکیر، تعظیم اور تکثیر دونوں کے لئے آتی ہے جیسے اگر یہ لوگ آپکی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے لوگوں کی تکذیب کی جا چکی ہے۔ یہ معنی تکثیر کے لحاظ سے ہیں یا بڑی بڑی نشانیوں والوں کی تکذیب کی جا چکی ہے۔ یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہیں اور کبھی تحقیر و تقلیل دونوں کے لئے ہوتی ہے جیسے مجھے اس سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر اور قلیل۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے تکثیر کا فائدہ دینے کے لئے جیسے عرب کا قول ہے وان لہ لابلا وان لہ لغنما اس کے پاس بہت بڑی تعداد میں اونٹ بھی ہیں اور

بکریاں بھی ہیں۔ اس مثال میں ابلاً اور غنماً اِنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہیں اور نکرہ ہیں اور دونوں جگہ تنکیر مفید تکثیر ہے جیسے اردو میں ؎

ہے اس مملکت کی عجب گل زمیں ؛ کہیں پھول یاں کے سے ہوتے نہیں

اس شعر میں پھول نکرہ اظہار کثرت کے لئے ہے یعنی یہاں پھول انتہائی کثرت سے ہوتے ہیں۔ اور کبھی مسند الیہ کی تنکیر تقلیل کے لئے آتی ہے جیسے ورضوان من اللہ اکبر۔ اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی ہر چیز سے بڑی ہے اس مثال میں رضوان مسند الیہ نکرہ ہے اور اس کی تنکیر تقلیل کے لئے ہے۔ جیسے اردو میں۔

؎ یہ سب غلط سنا تھا کہ ہے لشکرِ کثیر ؛ کچھ نوجوان ہیں طفل ہیں کچھ اور کچھ ہیں پیر

یہاں کچھ نوجوان نکرہ اظہار قلت کے لئے ہے۔

والفرق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعظیم اور تحقیر کے ذکر کے بعد تکثیر اور تقلیل کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ تکثیر ہی کا دوسرا نام تعظیم ہے اور تقلیل کا دوسرا نام تحقیر ہے پس تعظیم کے بعد تکثیر کا ذکر اور تحقیر کے بعد تقلیل کا ذکر خواہ مخواہ کا تکرار ہے جو فصاحت کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعظیم اور تکثیر دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے اس طور پر کہ تعظیم کیفیات کے قبیل سے ہے چنانچہ تعظیم، علوشان اور بلندیٔ رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے قبیل سے ہے۔ کم کی دو قسمیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل۔ کم منفصل معدودات میں ہوتا ہے اور کم متصل معدودات کے علاوہ میں ہوتا ہے مثلاً مکیلات اور موزونات میں ہوتا ہے۔ شارح کی عبارت میں کمیات سے مراد کم منفصل ہے اور مقادیر سے مراد کم متصل ہے۔ کم منفصل میں تکثیر کی مثال جیسے آپ کہیں ایک سو درخت، پچاس درختوں سے زائد ہیں۔ اور کم متصل کی مثال جیسے آپ کہیں دس رطل گھی آٹھ رطل گھی سے زائد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تکثیر کمیت کے اعتبار سے کبھی تو تحقیقاً ہوتی ہے جیسا کہ اونٹوں میں ہے اور کبھی تقدیراً ہوتی ہے جیسا کہ رضوان میں ہے کیونکہ رضا اور خوشنودی معنی ہے لہٰذا اسکے لئے افرادِ مقدرہ مانے جائیں گے اور پھر ان افراد مقدرہ کے اعتبار سے اس میں تکثیر متحقق ہوگی یہ ہی فرق تحقیر اور تقلیل میں ہے یعنی تحقیر کیفیات کے قبیل سے ہے اور تقلیل کمیات کے قبیل سے ہے اسی فرق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ تنکیر، تعظیم اور تکثیر کے لئے آتی ہے۔ مصنف نے ـــ تعظیم اور تکثیر کو چونکہ عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے اسلئے مصنف کے نزدیک ان دونوں میں مغایرت ہوگی اور یہ دونوں الگ الگ دو چیزیں ہونگی جیسے باری تعالیٰ کا قول وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک میں رسلٌ کی تنوین جو تنکیر پر دلالت کرتی ہے تکثیر کے لئے بھی ہے اور تعظیم کے لئے بھی تکثیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا اگر وہ لوگ آپ کی تکذیب کرتے ہیں تو آپ سے پہلے بہت سے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے اور تعظیم کی صورت میں ترجمہ ہوگا آپ سے پہلے بڑی بڑی نشانیوں والوں کی تکذیب کی گئی ہے یعنی بڑے بڑے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے۔ اور تنکیر کبھی تحقیر اور تقلیل کے لئے آتی ہے جیسے حصل لی منہ شئی میں شئی کی تنکیر تحقیر اور تقلیل

کے لئے ہے تحقیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے معمولی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔ اور تقلیل کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے تھوڑی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ تَنْكِيرِ غَيْرِهِ اَیْ غَيْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ لِلْاِفْرَادِ اَوِ النَّوْعِيَّةِ نَحْوُ وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ اَیْ كُلَّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الدَّوَابِّ مِنْ نُّطْفَةٍ مُعَيَّنَةٍ هِیَ نُطْفَةُ اَبِيْهِ الْمُخْتَصَّةُ بِهٖ وَكُلَّ نَوْعٍ مِنْ اَنْوَاعِ الدَّوَابِّ مِنْ نَوْعٍ مِنْ اَنْوَاعِ الْمِيَاهِ وَهُوَ نَوْعُ النُّطْفَةِ الَّتِیْ تَخْتَصُّ بِذٰلِكَ النَّوْعِ مِنَ الدَّوَابِّ وَمِنْ تَنْكِيرِ غَيْرِهٖ لِلتَّعْظِيمِ نَحْوُ فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ اَیْ حَرْبٍ عَظِيْمٍ

ترجمہ اور غیر مسند الیہ کا نکرہ لانا افراد اور نوعیت کے لئے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی دواب کے افراد میں سے ہر فرد کو نطفہ معینہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور دواب کی انواع میں سے ہر نوع کو پانی کی انواع میں سے ایک نوع کو پیدا کیا ہے اور وہ نطفہ کی وہ نوع ہے جو دواب کی اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر مسند الیہ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے جیسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کردو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ جس طرح مسند الیہ کو افراد (ایک فرد غیر معین) اور نوعیت کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے اسی طرح غیر مسند الیہ کو بھی ان اغراض کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے یعنی غیر مسند الیہ کو نکرہ ذکر کرنے سے کبھی تو وحدتِ شخصیہ مقصود ہوتی ہے اور کبھی وحدتِ نوعیہ مقصود ہوتی ہے مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے" واللہ خلق کل دابۃ من ماء " اس آیت میں دآبۃ اور مآء دونوں غیر مسند الیہ ہیں کیونکہ دابۃ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اور مآء منْ جار کی وجہ سے مجرور ہے اور دونوں نکرہ ہیں پس یہاں ان دونوں کو نکرہ لاکر افراد یعنی وحدتِ شخصیہ بھی مراد ہوسکتی ہے اور وحدتِ نوعیہ بھی۔ وحدتِ شخصیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ نے ایک شخص کو ایک شخص سے پیدا کیا ہے یعنی ایک فرد کو، اس کے باپ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اس صورت میں دآبۃ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا اور مآء یعنی نطفہ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آدم، حواء اور عیسیٰ اور کیڑے مکوڑے مٹی سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ نطفہ سے لہذا کل دابۃ من ماء کہنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام غالب پر محمول ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے پس اکثر کو کل کے مرتبہ میں اتار کر کل دابۃ من ماء کہدیا گیا۔ وحدت نوعیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ ایک نوع کو نطفہ کی ایک نوع سے پیدا کیا ہے مثلاً نوع انسان کو نطفہ کی اس نوع سے پیدا کیا ہے جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے ایسا نہیں ہے کہ کسی انسان کو اونٹ کے نطفہ سے پیدا کیا ہو اور بکری کی نوع کو اس نطفہ سے پیدا کیا ہو جو نطفہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا ہے کہ نطفہ کی ایک نوع سے دَواب . . . . . . کی ایک

ہی نوع کو پیدا کیا گیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ وہ نطفہ جو نوع حمار کے ساتھ مخصوص ہے اس سے حمار بھی پیدا ہوتا ہے اور خچر بھی پیدا ہوتا ہے چنانچہ گدھا جب گدھی سے جفتی کرتا ہے تو حمار پیدا ہوتا ہے اور جب گھوڑی سے جفتی کرتا ہے تو گھوڑی کے پیٹ سے خچر پیدا ہوتا ہے اور حمار اور خچر دو الگ الگ نوع ہیں لہذا نطفہ کی ایک نوع سے دواب کی دو نوع کا پیدا ہونا ثابت ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوعِ ماء سے مراد صرف مذکر یا صرف مؤنث کا نطفہ نہیں ہے بلکہ نوع ماء سے مراد وہ نطفہ ہے جو مذکر اور مونث دونوں کے پانی سے ملکر تیار ہوتا ہے پس جب حمار اور گدھی جفتی کریں گے تو اس سے صرف نوعِ حمار پیدا ہوگی اور جب حمار اور گھوڑی جفتی کرینگے تو اس سے صرف نوع بغل پیدا ہوگی اور جب ایسا ہے تو نطفہ کی ایک نوع سے دواب کی ایک نوع کا پیدا ہونا ثابت ہوگیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی غیر مسندالیہ کو نکرہ لاکر اسکی تعظیم کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ اس آیت میں حرب چونکہ بارجار کا مجرور ہے اسلئے غیر مسندالیہ ہے اور نکرہ بھی ہے اور اس سے مراد حرب عظیم ہے یعنی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کردو۔ اس آیت سے موجب حرب یعنی ربا سے ردکنا مقصود ہے لہذا مقام کا تقاضہ یہ ہے کہ ربوا سے زیادہ سے زیادہ نفرت دلائی جائے اور زیادہ سے زیادہ ڈرایا جائے اور اس کے مناسب یہ ہے کہ حرب کو حربِ عظیم پر محمول کیا جائے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوگیا کہ یہاں حرب سے مراد حربِ عظیم ہے۔

(فوائد) خچر کے بارے میں یہ یاد رکھیئے کہ کبھی گدھے اور گھوڑی کے جفتی کرنے سے خچر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گھوڑے اور گدھی کے جفتی کرنے سے خچر پیدا ہوتا ہے پہلی صورت میں خچر کا جھوٹا پاک ہوگا اور دوسری صورت میں مکروہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ باپ کا پس پہلی صورت میں خچر گھوڑی کے تابع ہوگا اور دوسری صورت میں گدھی کے تابع ہوگا۔ واللہ اعلم جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَلِلتَّحْقِيْرِ نَحْوُ وَإِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا اَیْ ظَنًّا حَقِيْرًا ضَعِيْفًا إِذِ الظَّنُّ مِمَّا يَقْبَلُ الشِّدَّةَ وَالضُّعْفَ فَالْمَفْعُوْلُ الْمُطْلَقُ هٰهُنَا لِلنَّوْعِيَّةِ لَا لِلتَّاكِيْدِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ صَحَّ وُقُوْعُهٗ بَعْدَ الْاِسْتِثْنَاءِ مُفَرَّغًا مَعَ اِمْتِنَاعِ مَاضَرَبْتُهٗ اِلَّا ضَرْبًا عَلٰی اَنْ يَكُوْنَ الْمَصْدَرُ لِلتَّاكِيْدِ لِاَنَّ مَصْدَرَ ضَرَبْتُهٗ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ الضَّرْبِ حَتّٰى يَصِحَّ الْاِسْتِثْنَاءُ وَالْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مُتَعَدِّدًا لِيَشْمَلَ الْمُسْتَثْنٰى وَغَيْرَهٗ وَكَمَا اَنَّ التَّنْكِيْرَ الَّذِیْ فِیْ مَعْنَى الْبَعْضِيَّةِ يُفِيْدُ التَّعْظِيْمَ فَكَذٰلِكَ صَرِيْحُ لَفْظِ الْبَعْضِ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ اَرَادَ بِبَعْضِهِمْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفِیْ هٰذَا الْاِبْهَامِ مِنْ تَفْخِيْمِ شَانِهٖ وَفَضْلِهٖ وَاَعْلَاءِ قَدْرِهٖ مَالَا يَخْفٰى۔

ترجمہ اور تحقیر کے لئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر، ضعیف۔ اسلئے کہ ظن ان چیزوں میں سے ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے۔ پس یہاں مفعول مطلق نوعیت کے لئے ہے نہ کہ تاکید کے لئے۔ اور اسی اعتبار سے اس کا وقوع صحیح ہوگیا استثناء کے بعد مفرغ ہوکر۔ باوجودیکہ ماضربتہ الاضربا ممتنع ہے اس بنا پر کہ مصدر تاکید کے لئے ہے اسلئے کہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ استثناء صحیح ہو اور مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو اور جیسا کہ وہ تنکیر جو بعضیت کے معنی میں ہے تعظیم کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح صریح لفظ بعض جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ورفع بعضہم فوق بعض درجات میں بعضہم سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس ابہام میں آپ کی عظمت شان اور آپکا فضل اور آپکی اعلیٰ قدر ہے جو مخفی نہیں ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ غیر مسندالیہ کی تنکیر کبھی تحقیر کے لئے ہوتی ہے جیسے ان نظن الا ظنا میں ظنا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے غیر مسندالیہ ہے اور نکرہ ہے اور اسکی تنکیر تحقیر کے لئے ہے کیونکہ اس سے ظن حقیر اور ضعیف مراد ہے یعنی ہم گمان نہیں کرتے مگر حقیر اور ضعیف قسم کا گمان اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ظن شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے یعنی ظن شدید اور قوی بھی ہوتا ہے اور ضعیف و خفیف بھی ہوتا ہے۔ پس اس جگہ مفعول مطلق (ظنا) محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ ساتھ نوعیت کے لئے ہے یعنی الا ظنا سے ظن کی ایک نوع یعنی ظن حقیر کا استثناء کیا گیا ہے۔

وبہذا الاعتبار سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ الا ظنا استثناء مفرغ ہے اور استثناء مفرغ اسکو کہتے ہیں جس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو بلکہ محذوف ہو اور اس جگہ مستثنیٰ منہ ظنا مصدر محذوف ہے اور استثناء مفرغ کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ متعدد ہو تاکہ اس میں مستثنیٰ داخل ہوا اور پھر استثناء کے ذریعہ اسکو نکالا جائے مگر یہاں مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے یعنی ظن صرف ظن کا احتمال رکھتا ہے غیر ظن کا احتمال نہیں رکھتا اور جب مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے تو اس سے ظن کا استثناء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں استثناء الشئی عن نفسہ لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ان نظن کے ذریعہ ظن کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ استثناء الشئی عن نفسہ اور تناقض ہے جو کہ باطل ہے پس باطل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب درست نہ ہونی چاہئے تھی جیسا کہ ماضربتہ الاضربا کی ترکیب اس بناء پر کہ ضربا تاکید کے لئے ہے درست نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی استثناء الشئی عن نفسہ اور تناقض لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ما کے ذریعہ ضرب کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اسی ضرب کا استثناء اور اثبات کیا گیا ہے۔ کیونکہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس سے ضرب کا استثناء صحیح ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو۔ اسی اعتراض کا جواب دینے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ ظنا مصدر محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ نوعیت کے لئے ہے اور ظنا مصدر کو نوعیت کے لئے ماننے کی صورت میں استثناء صحیح ہو جائیگا اور تناقض

اور استثناء الشی عن نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں ظن مصدر جو مستثنیٰ منہ محذوف ہے وہ متعدد ہوگا یعنی ظن قوی اور ظن حقیر کو شامل ہوگا اور پھر استثناء کے ذریعہ ظن حقیر کو نکال دیا جائے گا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ما ضربتہ الا ضربًا کی ترکیب بھی اسی صورت میں ممتنع ہوگی جبکہ ضربًا مفعول مطلق کو صرف تاکید کے لئے قرار دیا جائے گا ورنہ اگر اسکو نوعیت کے لئے لے لیا جائے تو یہ ترکیب بھی درست ہو جائے گی۔ اسلئے کہ ضرب مصدر جو مستثنیٰ منہ ہے اور محذوف ہے اسکی دو نوع ہیں ایک ضرب کثیر دوم ضرب قلیل۔ پس الّا کے ذریعہ ان میں سے ایک کا استثناء کیا جائے گا اور ایک کو مستثنیٰ منہ کے تحت باقی رکھا جائے گا اور ایسا کرنے سے نہ استثناء الشی عن نفسہ لازم آئے گا اور نہ تناقض لازم آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ وہ تنکیر جو بعضیت کے معنی میں ہے جس طرح وہ مفید تعظیم ہوتی ہے اسی طرح صراحتًا لفظ بعض بھی تعظیم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ورفع بعضھم فوق بعض درجات میں بعضھم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس ابہام کے ذریعہ آپ کی عظمت شان اور آپ کے فضل اور اعلیٰ مرتبہ کو بیان کرنا مقصود ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ بعض مفید تعظیم ہوا۔

وَاَمَّا وَصْفُهٗ اَیْ وَصْفُ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ وَالْوَصْفُ قَدْ یُطْلَقُ عَلٰی نَفْسِ التَّابِعِ الْمَخْصُوْصِ وَقَدْ یُطْلَقُ بِمَعْنَی الْمَصْدَرِ وَھُوَ اَنْسَبُ ھٰھُنَا وَاَوْفَقُ بِقَوْلِہٖ وَاَمَّا بَیَانُہٗ وَاَمَّا الْاِبْدَالُ مِنْہُ اَیْ اَمَّا ذِکْرُ النَّعْتِ لَہٗ فَلِکَوْنِہٖ اَیِ الْوَصْفِ بِمَعْنَی الْمَصْدَرِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ یَکُوْنَ بِمَعْنَی النَّعْتِ عَلٰی اَنْ یُرَادَ بِاللَّفْظِ اَحَدُ مَعْنَیَیْہِ وَبِضَمِیْرِہٖ مَعْنَاہُ الْاٰخَرُ عَلٰی مَا سَیَجِیْءُ فِی الْبَدِیْعِ مُبَیِّنًا لَہٗ اَیْ لِلْمُسْنَدِ اِلَیْہِ کَاشِفًا عَنْ مَعْنَاہُ کَقَوْلِکَ الْجِسْمُ الطَّوِیْلُ الْعَرِیْضُ الْعَمِیْقُ یَحْتَاجُ اِلٰی فَرَاغٍ یَشْغَلُہٗ فَاِنَّ ھٰذِہٖ الْاَوْصَافَ مِمَّا یُوْضِحُ الْجِسْمَ وَیَقَعُ تَعْرِیْفًا لَہٗ وَنَحْوُہٗ فِی الْکَشْفِ اَیْ مِثْلُ ھٰذَا الْقَوْلِ فِیْ کَوْنِ الْوَصْفِ لِلْکَشْفِ وَالْاِیْضَاحِ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ وَصْفًا لِلْمُسْنَدِ اِلَیْہِ قَوْلُہٗ

شعر اَلْاَلْمَعِیُّ الَّذِیْ یَظُنُّ بِکَ الظَّنَّ ۔ کَاَنْ قَدْ رَاٰی وَقَدْ سَمِعَا

فَالْاَلْمَعِیُّ مَعْنَاہُ الذَّکِیُّ الْمُتَوَقِّدُ وَالْوَصْفُ بَعْدَہٗ مِمَّا یَکْشِفُ مَعْنَاہُ وَیُوْضِحُہٗ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ بِمُسْنَدٍ اِلَیْہِ لِاَنَّہٗ اِمَّا مَرْفُوْعٌ عَلٰی اَنَّہٗ خَبَرُ اِنَّ فِی الْبَیْتِ السَّابِقِ اَعْنِیْ قَوْلَہٗ شعر اِنَّ الَّذِیْ جَمَعَ السَّمَاحَۃَ ۔ وَالنَّجْدَۃَ وَالْبِرَّ وَالتُّقٰی جُمَعًا اَوْ مَنْصُوْبٌ عَلٰی اَنَّہٗ صِفَۃٌ لِاِسْمِ اِنَّ اَوْ بِتَقْدِیْرِ اَعْنِیْ۔

ترجمہ بہرحال مسند الیہ کا وصف لانا اور وصف کبھی نفس تابع مخصوص پر بولا جاتا ہے اور کبھی مصدر کے معنی میں

اور یہاں یہی مناسب ہے اور اس کے قول واما بیانہٗ اما الابدال منہ کے موافق ہے بہرحال مسندالیہ کے لئے صفۃ کا ذکر کرنا پس وصف کے مصدر کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اور احسن یہ ہے کہ وہ صفت کے معنی میں ہو اس بنار پر کہ لفظ سے اس کے دو معنی میں سے ایک مراد ہو اور اس کی ضمیر سے اس کے دوسرے معنی مراد ہوں جو فن بدیع میں عنقریب آجائے گا مسندالیہ کو بیان کرنے والا اس کے معنی کو واضح کرنے والا جیسے تیرا قول جسم طویل عریض عمیق ایسی خالی جگہ کا محتاج ہے جس کو وہ بھردے پس یہ اوصاف جسم کی وضاحت کر رہے ہیں اور اس کی تعریف کر رہے ہیں اور اسی کے مثل ہے کشف میں یعنی اس قول کی طرح ہے وصف کے کشف اور ایضاح کے لئے ہونے میں اگرچہ وہ مسندالیہ کا وصف نہیں ہے۔ شاعر کا قول وہ روشن دماغ جس کا گمان تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے۔ پس المعی کے معنی ہیں ذہین اور روشن دماغ اور وصف اس کے بعد ہے جو اس کے معنی کو کھولتا ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے لیکن وہ مسندالیہ نہیں ہے اسلئے کہ یا تو وہ اس بنار پر مرفوع ہے کہ اس اِنّ کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے یعنی اس کا قول ؎ وہ ذات جس نے سخاوت، شجاعت نیکی اور پرہیزگاری کو جمع کیا ہے یا اس بنار پر منصوب ہے کہ وہ ان کے اسم کی صفت ہے یا اعنی کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح احوال مسندالیہ میں سے چونکہ مسندالیہ کے لئے توابع کا مذکور ہونا بھی ہے اسلئے یہاں سے فاضل مصنف نے مسندالیہ کے توابع کو ذکر کیا ہے اور توابع میں سب سے پہلے چونکہ نعت اور وصف مذکور ہوتا ہے اسلئے مصنف نے وصف کو سب سے پہلے ذکر کیا ہے۔ بہرحال وصف مسندالیہ کے احوال میں سے ہے۔ مسندالیہ خواہ معرفہ ہو خواہ نکرہ ہو یعنی وصف مطلقاً مسندالیہ کے احوال میں سے ہے مسندالیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ وصف کا اطلاق ایک تو تابع مخصوص پر ہوتا ہے یعنی اس لفظ پر ہوتا ہے جو ترکیب میں صفت واقع ہے اور دوسرے مصدری معنی پر ہوتا ہے یعنی نعت اور صفت کے ذکر کرنے پر ہوتا ہے یعنی وصف کے مصدری معنی ہیں نعت اور صفت ذکر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اما وصفہ میں وصف کے مصدری معنی کا مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیونکہ فلکونہ سے مصنف نے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور علت احداث اور معانی مصدریہ کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ الفاظ کی اور مصنف رحہ کے قول اما بیانہٗ اما الابدال منہ کے موافق بھی مصدری معنی ہیں کیونکہ یہ دونوں بلاشبہ مصدری معنی میں مستعمل ہیں پس بیان میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے وصف سے بھی مصدری معنی مراد لینا بہتر ہوگا۔ فلکونہ سے مصنف نے مسندالیہ کے لئے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور چونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہاں وصف کے مصدری معنی (صفت اور نعت کا ذکر کرنا) مراد ہے اسلئے فلکونہ کی ضمیر وصف بمعنی المصدر کی طرف راجع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کا ذکر کرنا مسندالیہ کے لئے مبیّن اور کاشف ہے لیکن شارح کہتے ہیں کہ احسن یہ ہے کہ فلکونہ کی ضمیر کا مرجع وصف بمعنی تابع مخصوص ہو اور بمعنی المصدر نہ ہو کیونکہ مسندالیہ کے لئے مبین اور کاشف وصف بمعنی تابع ہوتا ہے اس کا ذکر کرنا مبیّن اور کاشف نہیں ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ اما وصفہ میں وصف سے وصف بمعنی مصدر مراد لیا گیا ہے اور ضمیرِ وصف بمعنی تابع مخصوص کی طرف راجع کی گئی ہے۔ یہ کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صنعتِ استخدام ہے اور صنعتِ استخدام یہ ہے کہ لفظ کے دو معنی ہوں جب لفظ کو ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی جائے تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ صنعتِ استخدام کا بیان انشاء اللہ فن بدیع میں

تفصیل کے ساتھ کیا جائے گا۔

الحاصل مسندالیہ کے لئے وصف اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسندالیہ کے معنی کو واضح اور ظاہر کردے جیسے تیرا قول الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ یشغلہ اس مثال میں طویل، عریض، عمیق تینوں کا مجموعہ جسم کے لئے صفت کاشفہ ہے کیونکہ تینوں کا مجموعہ جسم کی وضاحت اور تعریف کرتا ہے اس طور پر کہ جسم وہ ہے جو طول، عرض، عمق تینوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہو۔ اردو میں جیسے ؎

پڑے عکس اس کے لب سرخ کا گر ساغر میں ؛ ہو خجالت سے وہیں بادۂ گلفام سفید

اس مثال میں لب کے لئے سرخ اور بادہ کے لئے گلفام کی صفت توضیح کے لئے ہے۔ اسی طرح اگر وصف مسندالیہ کا نہ ہو بلکہ مسندالیہ کے علاوہ کا ہو تو بھی وہ اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے الالمعی الذی یظن بک الظن ؛ کان قد رای وقد سمعا الالمعی کے معنی ذکی اور روشن دماغ کے ہیں اور اس کے بعد آنے والا وصف یعنی الذی یظن بک الظن الخ اسکے معنی کی توضیح کرتا ہے۔ یعنی ذکی اور روشن دماغ وہ شخص ہے جس کا گمان بھی تیرے متعلق ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سُنا ہے اور الالمعی ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے بلکہ وہ یا تو اس اِنّ کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے۔ بیت سابق یہ ہے انّ الذی جمع السماحۃ ؛ والنجدۃ والبر والتقی جمعا۔ یعنی وہ شخص جس نے سخاوت، شجاعت، نیکی اور پرہیزگاری کو جمع کیا ہے ذہین ہے جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے یا الالمعی اِنّ کے اسم کی صفت واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا اعنی مقدر کی وجہ سے منصوب ہے الحاصل المعی، مرفوع ہو یا منصوب ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے۔

اَوْ لِكَوْنِ الْوَصْفِ مُخَصِّصًا لِلْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَىْ مُقَلِّلًا اِشْتِرَاكَهُ اَوْ رَافِعًا اِحْتِمَالَهُ وَفِىْ عُرْفِ النُّحَاةِ التَّخْصِيْصُ عِبَارَةٌ عَنْ تَقْلِيْلِ الْاِشْتِرَاكِ فِى النَّكِرَةِ وَالتَّوْضِيْحُ عَنْ رَفْعِ الْاِحْتِمَالِ الْحَاصِلِ فِى الْمَعَارِفِ نَحْوُ زَيْدُ التَّاجِرُ عِنْدَنَا فَاِنَّ وَصْفَهُ بِالتَّاجِرِ يَرْفَعُ اِحْتِمَالَ غَيْرِهِ اَوْ لِكَوْنِ الْوَصْفِ مَدْحًا اَوْ ذَمًّا نَحْوُ جَاءَنِىْ زَيْدُنِ الْعَالِمُ اَوِ الْجَاهِلُ حَيْثُ يَتَعَيَّنُ الْمَوْصُوْفُ اَعْنِىْ زَيْدًا قَبْلَ ذِكْرِهِ اَىْ ذِكْرِ الْوَصْفِ وَاِلَّا لَكَانَ الْوَصْفُ مُخَصِّصًا اَوْ لِكَوْنِهِ تَاكِيْدًا نَحْوُ اَمْسِ الدَّابِرُ كَانَ يَوْمًا عَظِيْمًا فَاِنَّ لَفْظَ اَمْسِ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى الدُّبُوْرِ وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَصْفُ لِبَيَانِ الْمَقْصُوْدِ وَتَفْسِيْرِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ حَيْثُ وَصَفَ دَابَّةً وَطَائِرًا بِمَا هُوَ مِنْ خَوَاصِّ الْجِنْسَيْنِ لِبَيَانِ اَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُمَا اِلَى الْجِنْسِ دُوْنَ الْفَرْدِ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ اَفَادَ هٰذَا الْوَصْفُ زِيَادَةَ التَّعْمِيْمِ وَالْاِحَاطَةِ

ترجمہ یا وصف کے مسند الیہ کا مخصص ہونے کی وجہ سے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے والا یا اس کے احتمال کو اٹھانیوالا ہے اور نحات کی اصطلاح میں تخصیص نام ہے نکرہ میں اشتراک کے کم کرنے کا اور توضیح نام ہے اس احتمال کو اٹھانے کا جو معرفہ میں حاصل ہوتا ہے جیسے زید التاجر عندنا، زید تاجر ہمارے پاس ہے اس لئے کہ زید کا تاجر کے ساتھ متصف ہونا اسکے غیر کے احتمال کو اٹھا دیتا ہے۔ یا وصف کے مدح یا ذم ہونے کی وجہ سے جیسے جاءنی زید العالم او الجاہل میرے پاس زید جو عالم ہے وہ آیا، یا زید جو جاہل ہے وہ آیا۔ جہاں موصوف یعنی زید وصف کے ذکر سے پہلے متعین ہو ورنہ تو وصف مخصص ہوگا یا اسلئے کہ وصف تاکید ہو جیسے امس الدابر کان یوماً عظیماً کل گذشتہ بڑا دن تھا اسلئے کہ لفظ امس خود دبور پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کے بیان اور مسند الیہ کی تفسیر کے لئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، نہیں ہے کوئی دابہ جو زمین پر چلے اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اپنے بازوؤں سے اڑے اس حیثیت سے کہ دابہ اور طائر کو اس چیز کے ساتھ متصف کیا ہے جو دونوں کی جنس کی خواص میں سے ہے اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ ان دونوں سے مقصود جنس ہے نہ کہ فرد اس اعتبار سے اس وصف نے زیادتی تعمیم اور تمام افراد کو محیط ہونے کا فائدہ دیا ہے

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے مسند الیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے۔ علماء بیان کے نزدیک تخصیص یہ ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے اشتراک کو کم کر دیا جائے مثلاً آپ کہیں رجل تاجر عندنا' رجل تاجر ہمارے پاس ہے پس رجل چونکہ تاجر اور غیر تاجر دونوں کو شامل ہے اور وصف تاجر نے غیر تاجر کو خارج کر دیا ہے اسلئے یہ کہا جائے گا کہ وصف تاجر نے رجل کے اشتراک کو کم کر دیا ہے اور اس اشتراک کو کم کرنے کا نام ہی تخصیص ہے اور اگر مسند الیہ معرفہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے احتمال کو اٹھانے اور ختم کرنے کا نام تخصیص ہے مثلاً زید نام کے دو آدمی ہیں ایک تاجر دوم فقیر پس جب آپ نے زید التاجر عندنا کہا تو وصف تاجر نے اس کے فقیر ہونے کے احتمال کو ختم کر دیا اور زید کو تاجر کے ساتھ خاص کر دیا۔ الحاصل علماء بیان کے نزدیک تخصیص کے دو فرد ہیں (۱) تقلیل اشتراک (۲) رفع احتمال۔ اور علماء نحات کے نزدیک صرف نکرہ میں اشتراک کو کم کرنے کا نام تخصیص ہے اور رہا معرفہ کے اندر پیدا ہونے والے احتمال کو اٹھانا تو یہ علماء نحات کے نزدیک توضیح کہلاتا ہے تخصیص نہیں کہلاتا مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی مدح کے لئے مسند الیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے جیسے جاءنی زید العالم میرے پاس زید عالم آیا اس میں العالم صفت' زید مسند الیہ کی مدح کے لئے ہے اردو میں جیسے ؎

دوش ملک پہ دیکھ کے نعش شہید عشق ÷ حوروں کو یہ گمان ہے عرش بریں نہ ہو

اس میں بریں' صفت' عرش کی مدح کے لئے ہے۔

اور کبھی مسند الیہ کی مذمت کرنے کے لئے مسند الیہ کا وصف لایا جاتا ہے جیسے جاءنی زید الجاہل اسمیں جاہل صفت۔ زید کی مذمت کے لئے ہے۔ یہ خیال رہے کہ وصف' مسند الیہ کی مدح یا ذم کے لئے اسی وقت ہوگا جبکہ

موصوف (زید) وصف کے مذکور ہونے سے پہلے متعین ہو اور اگر موصوف پہلے سے متعین نہیں ہے تو وصف مخصّص ہوگا، مادح یا ذام نہیں ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی تاکید کے لئے وصف لایا جاتا ہے مگر یہاں تاکید سے اصطلاحی تاکید مراد نہیں ہے نہ تاکید لفظی مراد ہے اور نہ تاکید معنوی مراد ہے بلکہ تاکید لغوی مراد ہے یعنی مسندالیہ کی تقریر اور اسکو ثابت کرنے کے لئے وصف ذکر کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ مسندالیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہو کیونکہ جب مسندالیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہے تو مسندالیہ کے بعد اس وصف کا ذکر اس کے لئے مؤکد اور مقرّر ہوگا جیسے امس الدابر کان یوما عظیما۔ کل گزشتہ بڑا دن تھا۔ اس مثال میں امس مبتدا ہونے کی وجہ سے مسندالیہ ہے اور دابر اس کی صفت ہے اور دبور کے معنی گذرنے کے ہیں پس امس بھی چونکہ دبور کے معنی یعنی گذرنے پر دلالت کرتا ہے اس لئے امس کو دابر کے ساتھ متصف کرنا تاکید ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے اور اس کی تفسیر کرنے کے لئے مسندالیہ کا وصف ذکر کیا جاتا ہے جیسے وما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم۔ یہاں فی الارض دابۃ کے اور یطیر بجناحیہ طائر کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی دابہ اور طائر کو دونوں جنسوں کے خواص کے ساتھ یہ بیان کرنے کے لئے متصف کیا ہے کہ ان دونوں سے جنس مقصود ہے فرد مقصود نہیں ہے یعنی دابہ سے جنس دابہ مراد ہے اور طائر سے جنس طائر مراد ہے چنانچہ آیت کا یہ مطلب ہے کہ اجناسِ دواب میں سے کوئی جنسِ دابہ نہیں اور اجناسِ طیور میں سے کوئی جنسِ طائر نہیں مگر......

شارح کہتے ہیں کہ یہاں وصف کو ذکر کرنے سے چونکہ جنس کو بیان کرنا مقصود ہے اسلئے یہ وصف تعمیم اور احاطۂ افراد کے لئے مفید ہوگا کیونکہ جنس تمام افراد میں متحقق ہوتی ہے لہذا مسندالیہ اپنے تمام افراد کو عام اور محیط ہوگا۔

وَاَمَّا تَوْكِيْدُهٗ اَیْ تَوْكِيْدُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَلِلتَّقْرِيْرِ اَیْ لِتَقْرِيْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَیْ تَحْقِيْقِ مَفْهُوْمِهٖ وَمَدْلُوْلِهٖ اَعْنِیْ جَعْلَهٗ مُقَرَّرًا مُحَقَّقًا ثَابِتًا بِحَيْثُ لَا يُظَنُّ بِهٖ غَيْرُهٗ نَحْوُ جَاءَنِیْ زَيْدٌ زَيْدٌ اِذَا ظَنَّ الْمُتَكَلِّمُ غَفْلَةَ السَّامِعِ عَنْ سَمَاعِ لَفْظِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوْ عَنْ حَمْلِهٖ عَلٰى مَعْنَاهُ وَقِيْلَ الْمُرَادُ بِهٖ تَقْرِيْرُ الْحُكْمِ نَحْوُ اَنَا عَرَفْتُ اَوِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ نَحْوُ اَنَا سَعَيْتُ فِیْ حَاجَتِكَ وَحْدِیْ اَوْ لَا غَيْرِیْ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مِنْ تَاكِيْدِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فِیْ شَیْءٍ وَتَاكِيْدُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ لِتَقْرِيْرِ الْحُكْمِ قَطُّ وَسَيُصَرِّحُ الْمُصَنِّفُ بِهٰذَا اَوْ دَفْعِ تَوَهُّمِ التَّجَوُّزِ اَیِ التَّكَلُّمِ بِالْمَجَازِ نَحْوُ قَطَعَ اللِّصَّ الْاَمِيْرُ الْاَمِيْرُ اَوْ نَفْسُهٗ اَوْ عَيْنُهٗ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ اَنَّ اِسْنَادَ الْقَطْعِ اِلَى الْاَمِيْرِ مَجَازٌ وَاِنَّمَا الْقَاطِعُ بَعْضُ غِلْمَانِهٖ اَوْ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ السَّهْوِ نَحْوُ جَاءَنِیْ زَيْدٌ زَيْدٌ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ اَنَّ الْجَائِیَ غَيْرُ زَيْدٍ وَاِنَّمَا ذُكِرَ زَيْدٌ عَلٰى سَبِيْلِ السَّهْوِ اَوْ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ عَدَمِ الشُّمُوْلِ نَحْوُ جَاءَنِی الْقَوْمُ كُلُّهُمْ اَوْ اَجْمَعُوْنَ

لِئَلَّا يَتَوَهَّمَ اَنَّ بَعْضَهُمْ لَمْ يَجِئْ اِلَّا اَنَّكَ لَمْ تَعْتَدَّ بِهِمْ اَوْ اَنَّكَ جَعَلْتَ الْفِعْلَ الْوَاقِعَ مِنَ الْبَعْضِ كَالْوَاقِعِ مِنَ الْكُلِّ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهُمْ فِيْ حُكْمِ شَخْصٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ اور بہرحال مسندالیہ کی تاکید لانا بس مسندالیہ کی تقریر کے لئے ہے یعنی مسندالیہ کے مفہوم اور مدلول کی تحقیق کے لئے یعنی مسندالیہ کو محقق، مقرر، ثابت کرنے کے لئے۔ ایسے طریقہ پر کہ سامع اس سے اس کے غیر کا گمان نہ کرے جیسے جارنی زید زید جب متکلم لفظ مسندالیہ کو سننے یا اسکو اس کے معنی پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تقریر حکم مراد ہے جیسے انا عرفت یا تقریر محکوم علیہ مراد ہے جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی یا لاغیری اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ یہ مسندالیہ کی تاکید ہی سے نہیں ہے اور مسندالیہ کی تاکید کبھی تقریر حکم کے لئے نہیں ہوتی اور مصنف عنقریب اسکی صراحت کریں گے۔ یا مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے یعنی تکلم بالمجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے قطع اللص الامیر الامیر یا الامیر نفسہ یا الامیر عینہ امیر ہی نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرف مجازہے اور کاٹنے والا اس کا کوئی غلام ہے یا سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جارنی زید زید تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ آنے والا زید کے علاوہ ہے اور زید کا ذکر سہواً کیا ہے۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جارنی القوم کلہم یا اجمعون تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ ان میں کے بعض نہیں آئے مگر تو نے ان کا اعتبار نہیں کیا ہے یا تو نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہے ایسا بنادیا جیسا کہ کل سے واقع ہو اس بنا پر کہ وہ سب ایک ہی شخص کے حکم میں ہیں۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسندالیہ کی تاکید لائی جائے اور مسندالیہ کی تاکید اسلئے لائی جاتی ہے تاکہ مسندالیہ کے مفہوم اور مدلول کو سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت کردیا جائے کہ سامع کو دوسرے کا شبہ نہ رہے جیسے جارنی زیدٌ زیدٌ میں دوسرا زید تاکید کیلئے اسلئے لائے تاکہ سامع کے ذہن میں یہ بات ثابت ہوجائے کہ زید ہی آیا ہے کوئی دوسرا نہیں آیا اور یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کو یہ خیال ہو کہ سامع لفظ مسندالیہ کے سننے سے غافل ہے۔ یا مسندالیہ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنے سے غافل ہے مثلاً کسی نے کہا جاء اسد اور پھر متکلم کو یہ خیال ہوا کہ سامع اسد کو اسکے حقیقی معنی (حیوان مفترس) پر محمول کرنے سے غافل ہے یعنی متکلم نے یہ اعتقاد کیا کہ سامع نے اسد کو معنی مجازی (رجل شجاع) پر محمول کیا ہے پس متکلم نے سامع کی اس غفلت کو دور کرنے کے لئے دوبارہ اسد کہا پس لفظ اسد کا دوبارہ ذکر کرنا اس بات کا فائدہ دیگا کہ اسد سے حیوان مفترس مراد ہے رجل شجاع مراد نہیں ہے شارح کی عبارت میں مفہوم کے بعد مدلول کا ذکر عطف عام علی الخاص کے قبیل سے ہے کیونکہ مفہوم سے معنی حقیقی مراد ہے اور مدلول سے مراد وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے خواہ وہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو شارح اعنی جعلہ مقرراً سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ تحقیقِ مفہوم سے مراد یہ نہیں ہے کہ مفہوم محقق اور ثابت ہو اس طور پر کہ اس سے

خفاء دور کر دیا جائے بلکہ تحقیق مفہوم سے مراد یہ ہے کہ مفہوم سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت ہو کہ سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ اس لفظ مسندالیہ سے اسکے علاوہ دوسرا مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول فللتقریر سے تقریر حکم یا تقریر محکوم علیہ مراد ہے حاصل یہ کہ شارح تو اس بات کے قائل ہیں کہ فللتقریر سے مصنف کی مراد صرف تقریر مسندالیہ ہے اور یہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ مصنف کی مراد صرف تقریر مسندالیہ نہیں ہے بلکہ تقریر حکم یا تقریر محکوم علیہ (مسندالیہ) مراد ہے۔ تقریر حکم کی مثال "انا عرفتُ" ہے اس طور پر کہ متکلم کیطرف دوبارا اسناد کی گئی ہے ایک انا کی طرف دوسرے ضمیر متصل کی طرف۔ اور تقریر محکوم علیہ کی مثال جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی یا لاغیری ہے یعنی تیری حاجت کے سلسلے میں صرف میں نے کوشش کی ہے لفظ وحدی اور لاغیری دونوں میں سے ہر ایک محکوم علیہ کی تاکید کے لئے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقریر محکوم علیہ کی مثال پر اعتراض ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ وحدی اور لاغیری مسندالیہ کی تاکید نہیں ہیں کیونکہ وحدی ترکیب میں حال واقع ہے اور لاغیری مسندالیہ پر معطوف ہے، اور حال اور معطوف دونوں تاکید اصطلاحی نہیں ہیں اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تاکید سے عام مراد ہے اصطلاحی ہو یا لغوی ہو تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دونوں مثالوں میں مسندالیہ کی تاکید موجود ہے بلکہ دونوں مثالوں میں اس تخصیص کی تاکید موجود ہے جو تخصیص مسندالیہ کی تقدیم سے مستفاد ہے۔ حاصل یہ کہ ان بعض لوگوں کا تقریر کو تقریر محکوم علیہ پر محمول کرنا تو درست ہے لیکن اس کی جو مثال ذکر کی گئی ہے وہ غلط ہے۔ وتاکید المسندالیہ سے شارح نے بعض لوگوں کے قول پر رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تاکید مسندالیہ تقریر حکم کے لئے ہرگز نہیں ہوتی یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسندالیہ کی تاکید تقریر حکم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ انا عرفت میں تقریر حکم مسندالیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے جو تکرار اسناد کا تقاضہ کرتی ہے تاکید مسندالیہ سے تقریر حکم نہیں ہوتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف عنقریب اس کی تصریح فرمائیں گے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مسندالیہ کی تاکید کبھی مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے لائی جاتی ہے یعنی سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہ متکلم نے مجاز کے طریقہ پر کلام کیا ہے مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے مثلاً تاکید لفظی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع اللص الامیرُ الامیرُ۔ یا تاکید معنوی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع اللصَّ الامیر نفسہ یا عینہ، چور کا ہاتھ امیر ہی نے کاٹا ہے یہاں الامیر مسندالیہ کی تاکید اسلئے لائی گئی ہے تاکہ سامع کو یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کیطرف مجاز ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امیر کے کسی غلام نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے یعنی کبھی سامع کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ متکلم نے مسندالیہ کا ذکر سہواً کر دیا ہے ورنہ مسندالیہ یہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید ذکر کر دی جاتی ہے جیسے جاءنی زید زید میرے پاس زید ہی آیا ہے۔ اس مثال میں اگر دوسرا زید ذکر نہ کیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ آنے والا زید نہیں ہے بلکہ زید کے علاوہ کوئی دوسرا ہے اور متکلم نے زید کا ذکر سہواً کیا ہے پس سہو کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے زید کو دوبارہ ذکر کر دیا۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے جیسے جاء نی القوم کلھم یا جاء نی القوم اجمعون میرے پاس قوم کے تمام افراد آئے۔ اگر کلھم یا اجمعون کی تاکید ذکر نہ کی جاتی اور صرف جاء نی القوم کہدیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ مسند الیہ یعنی لفظ قوم تمام افراد کو شامل نہیں ہے اور آنے والے تمام افراد نہیں ہیں بلکہ اکثر لوگ آئے اور بعض نہیں آئے لیکن متکلم نے ان بعض کا اعتبار نہ کرکے جاء نی القوم کہدیا یا سامع نے یوں سمجھا کہ قوم کے تمام لوگ باہمی تعاون کی وجہ سے چونکہ شخص واحد کے حکم میں ہیں اسلئے آنے کا وہ فعل جو قوم کے بعض افراد سے صادر ہوا ہے ایسا ہے جیسا کہ کل سے صادر ہوا ہو اسلئے متکلم نے فعل کو پوری قوم کی طرف منسوب کر دیا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مسند الیہ (القوم) کو کلھم یا اجمعون کی تاکید ساتھ مؤکد کر دیا ہے۔

وَاَمَّا بَيَانُهُ اَیْ تَعْقِيبُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِعَطْفِ الْبَيَانِ فَلِاِيْضَاحِهِ بِاسْمٍ مُخْتَصٍّ بِهٖ نَحْوُ قَدِمَ صَدِيْقُكَ خَالِدٌ وَلَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الثَّانِیْ اَوْضَحَ لِجَوَازِ اَنْ يَحْصُلَ الْاِيْضَاحُ مِنْ اِجْتِمَاعِهِمَا وَقَدْ يَكُوْنُ عَطْفُ الْبَيَانِ بِغَيْرِ اِسْمٍ مُخْتَصٍّ بِهٖ كَقَوْلِهٖ ع وَالْمُؤْمِنِ الْعَائِذَاتِ الطَّيْرَ يَمْسَحُهَا فَاِنَّ الطَّيْرَ عَطْفُ بَيَانٍ لِلْعَائِذَاتِ مَعَ اَنَّهٗ لَيْسَ اِسْمًا مُخْتَصًّا بِهَا وَقَدْ يَجِيْئُ عَطْفُ الْبَيَانِ لِغَيْرِ الْاِيْضَاحِ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ اَنَّ الْبَيْتَ الْحَرَامَ عَطْفُ بَيَانٍ لِلْكَعْبَةِ جِیْءَ بِهٖ لِلْمَدْحِ لَا لِلْاِيْضَاحِ كَمَا يَجِیْءُ الصِّفَةُ لِذٰلِكَ۔

ترجمہ اور بہرحال مسند الیہ کے بعد عطف بیان لانا ایسے اسم کے ساتھ جو اسم مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو واضح کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا دوست خالد آیا اور ثانی کا زیادہ واضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ وضاحت کا حاصل ہونا دونوں کے اجتماع سے ممکن ہے اور کبھی عطف بیان اسم مختص بہ کے علاوہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسے شاعر کا قول اس ذات کی قسم جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں کو یعنی پرندوں کو جو چھوتے ہیں پس طیر، عائذات کا عطف بیان ہے باوجودیکہ طیر عائذات کے ساتھ مختص نہیں ہے اور کبھی عطف بیان غیر ایضاح کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول میں، اللہ تعالیٰ نے کعبہ یعنی بیت الحرام کو لوگوں کے قیام کے لئے بنایا ہے۔ صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام کعبۃ ... کا عطف بیان ہے اسکو مدح کے لئے لایا گیا ہے نہ کہ ایضاح کے لئے جیسا کہ مدح کے لئے صفت آتی ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کے بعد عطف بیان لایا جائے اور مسند الیہ کے لئے عطف بیان اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند الیہ کی ایسے اسم کے ساتھ وضاحت کرنا اور غیر

کے احتمال کو رفع کرنا مقصود ہو جو اسم مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو جیسے قدم صدیقک خالد تیرا دوست یعنی خالد آیا۔ اس مثال میں خالد کے ذریعہ صدیق کی وضاحت کی گئی ہے اس طور پر کہ مخاطب کے دوست بہت سے ہو سکتے ہیں معلوم نہیں کون سا دوست آیا مگر جب عطف بیان یعنی خالد کا ذکر کر دیا گیا تو خالد کے علاوہ دوسروں کا احتمال ختم ہو گیا اور صدیق کی وضاحت ہو گئی۔ ولا یلزم سے شارح نے مصنف پر تین اعتراض کئے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عطف بیان کا مسندالیہ سے اوضح ہونا ضروری ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے کہ عطف بیان مسندالیہ کی وضاحت کے لئے آتا ہے اور عطف بیان سے مسندالیہ کی وضاحت اسی وقت ہو گی جبکہ مسندالیہ، عطف بیان کی بہ نسبت غیر اوضح ہو اور عطف بیان اوضح ہو۔ حالانکہ عطف بیان کا اوضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا بھی ممکن ہے کہ مسندالیہ اور عطف بیان دونوں کے مجموعہ سے وضاحت حاصل ہو صرف عطف بیان ایضاح کے لئے کافی نہ ہو مثلاً زید نام کے بہت سے لوگ ہیں مگر ان میں ابوعبداللہ ایک ہی کی کنیت ہے اور ابوعبداللہ بہت سے لوگوں کی کنیت ہے مگر ان میں زید نام کا ایک ہی شخص ہے پس ایسی صورت میں اگر جاء زید کہا جائے تو بھی خفاء رہے گا کیونکہ معلوم نہیں کون سا زید آیا اور اگر جاء ابوعبداللہ کہا جائے تب بھی خفاء رہیگا اسلئے کہ معلوم نہیں کون سا ابوعبداللہ آیا اور اگر جاء زید ابوعبداللہ کہا جائے تو ان دونوں کے مجموعہ سے خفاء دور ہو جائیگا اور یہ واضح ہو جائیگا کہ وہ شخص آیا جس کا نام زید اور کنیت ابوعبداللہ ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ عطف بیان اسم مختص بہ کے ساتھ آتا ہے یعنی عطف بیان ایسا اسم ہو گا جو اول کے ساتھ مختص ہو حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کبھی عطف بیان غیر اسم مختص بہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جو اسم عطف بیان ہے وہ اول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا جیسے "والمومن العائذات الطیر یمسحہا"۔ قسم ہے اس ذات کی جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں یعنی پرندوں کو جو اس کو چھوتے ہیں اس شعر میں الطیر عائذات کا عطف بیان ہے مگر طیر، عائذات کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ پرندے پناہ چاہتے بھی ہیں اور نہیں بھی چاہتے جیسا کہ پناہ چاہنے والے پرندے بھی ہوتے ہیں اور پرندوں کے علاوہ بھی۔ یہ خیال رہے کہ اس شعر میں عائذات مسندالیہ نہیں ہے بلکہ مومن اسم فاعل کا مفعول بہ ہے۔ اس مثال سے صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ عطف بیان کبھی اول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ہے اول مسندالیہ ہو یا غیر مسندالیہ ہو۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عطف بیان صرف ایضاح کے لئے آتا ہے غیر ایضاح کے لئے نہیں آتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عطف بیان کبھی غیر ایضاح کے لئے بھی آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاماً للناس میں بیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہے اور کعبہ کیساتھ مختص ہے۔ لیکن بیت الحرام کعبہ کی وضاحت کے لئے نہیں ہے کیونکہ کعبہ تو خود ہی اوضح ہے صاحب کشاف نے بھی یہ ہی ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام ایضاح کے لئے ذکر نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو مدح کے لئے لایا گیا ہے اس طور پر کہ کعبہ ایسا گھر ہے جس میں جدال اور فسق و فجور سب حرام ہیں اور اس میں داخل ہونے والا مستحق امن ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ صفت کو مدح کے لئے لایا جاتا ہے۔ ان تینوں اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا کلام غالب پر مبنی ہے یعنی مصنف نے جو کچھ کہا ہے اس کا

مطلب یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوگا اب اگر کبھی کبھار اسکے خلاف ہو جائے تو یہ مصنف کے کلام کے معارض نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْاِبْدَالُ مِنْہُ اَیْ مِنَ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ فَلِزِیَادَۃِ التَّقْرِیْرِ مِنْ اِضَافَۃِ الْمَصْدَرِ اِلَی الْمَفْعُوْلِ اَوْمِنْ اِضَافَۃِ الْبَیَانِ اَیْ لِلزِّیَادَۃِ الَّتِیْ ھِیَ التَّقْرِیْرُ وَھٰذَا مِنْ عَادَۃِ اِفْتِنَانِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَیْثُ قَالَ فِی التَّاکِیْدِ لِلتَّقْرِیْرِ وَھٰھُنَا لِزِیَادَۃِ التَّقْرِیْرِ وَمَعَ ھٰذَا لَا یَخْلُوْا عَنْ نُکْتَۃٍ لَطِیْفَۃٍ وَھِیَ الْاِیْمَاءُ اِلٰی اَنَّ الْغَرْضَ مِنَ الْبَدَلِ ھُوَ اَنْ یَکُوْنَ مَقْصُوْدًا بِالنِّسْبَۃِ وَالتَّقْرِیْرُ زِیَادَۃٌ تَحْصُلُ تَبْعًا وَضِمْنًا بِخِلَافِ التَّاکِیْدِ فَاِنَّ الْغَرْضَ مِنْہُ نَفْسُ التَّقْرِیْرِ وَالتَّحْقِیْقِ نَحْوُ جَاءَنِیْ اَخُوْکَ زَیْدٌ فِیْ بَدَلِ الْکُلِّ وَیَحْصُلُ التَّقْرِیْرُ بِالتَّکْرِیْرِ وَجَاءَنِی الْقَوْمُ اَکْثَرُھُمْ فِیْ بَدَلِ الْبَعْضِ وَسُلِبَ عَمْرٌو ثَوْبُہٗ فِیْ بَدَلِ الْاِشْتِمَالِ۔

ترجمہ اور بہرحال اس سے یعنی مسندالیہ سے بدل لانا پس زیادتی تقریر کے لئے ہے۔ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یا اضافت بیانیہ ہے یعنی اس زیادتی کے لئے جو بعینہ تقریر ہے اور یہ صاحب مفتاح کا تفنن ہے چنانچہ انھوں نے باب تاکید میں للتقریر کہا ہے اور یہاں لزیادۃ التقریر ہے اس کے باوجود ایک لطیف نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے غرض یہ ہے کہ وہ مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تقریر ایک زائد امر ہے جو تبعًا اور ضمنًا حاصل ہوتا ہے۔ برخلاف تاکید کے اسلئے کہ اس سے غرض نفس تقریر اور تحقیق ہے جیسے جاءنی اخوک زید بدل کل میں اور تقریر تکرار سے حاصل ہوتی ہے اور جاءنی القوم اکثرہم بدل بعض میں اور سُلِبَ عمرو ثوبہ بدل اشتمال میں

تشریح مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کے لئے بدل لایا جاتا ہے یعنی مسندالیہ مبدل منہ ہوتا ہے اور پھر اس کا بدل ذکر کیا جاتا ہے اور بدل لانے کی غرض مسندالیہ کی تقریر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ زیادت مصدر بھی استعمال ہوتا ہے اور حاصل مصدر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے پہلی صورت میں زیادت کی اضافت تقریر کی طرف اضافت لامیہ ہوگی فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف اور وجہ اسکی یہ ہے کہ زیادت مصدر لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ پس زیادت مصدر اضافت الی الفاعل کی صورت میں لازم ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ تقریر مسندالیہ زائد ہو جائے اور اضافت الی المفعول کی صورت میں متعدی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم تقریر مسندالیہ کو زیادہ کرے۔ اسپر یہ اعتراض ہوگا کہ زیادۃ تقریر کو اضافتِ مصدر الی المفعول قرار دینا غلط ہے کیونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے ایک شئے کو دو بار ذکر کرنے سے اور زیادتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ اس کے بعد

شئے آخر مذکور رہو حالانکہ آنے والی مثالوں میں مسندالیہ کو دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا ہے اور جب مسندالیہ کو دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا تو تقریر حاصل نہ ہوگی اور جب تقریر حاصل نہیں ہوئی تو اس کے بعد بدل زیادتی تقریر کے لئے کیسے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ بدل تقریر میں زیادتی کرتا ہے اس طور پر کہ تقریر بدل کے علاوہ سے حاصل ہو اور اس کی زیادتی بدل سے حاصل ہو۔ بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ بدل تقریر مسندالیہ کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ تقریر مسندالیہ ایک امر زائد ہے کیونکہ بدل لانے سے اصل غرض تو یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہو نہ کہ مبدل منہ۔ اور رہی مسندالیہ کی تقریر تو وہ اس مقصود سے زائد چیز ہے۔ اور دوسری صورت میں یعنی حاصل مصدر کے معنی میں استعمال ہونے کی صورت میں اضافتِ بیانیہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل لایا جاتا ہے ایک زائد چیز یعنی تقریر کے لئے۔

وہذا من عادۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تاکید کے موقعہ پر تو للتقریر فرمایا ہے اور اس جگہ لزیادۃ التقریر فرمایا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل مصنف اس کتاب میں صاحب مفتاح علامہ سکاکی کے متبع ہیں اور علامہ سکاکی نے مفتاح العلوم میں اسی طرح کہا ہے۔ پس مصنف نے بھی ان کی اتباع میں اسی طرح کہدیا۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علامہ سکاکی نے ایسا کیوں کیا ہے۔ اس کے جواب میں شارح فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی کی عادت تفنن کی ہے یعنی علامہ سکاکی کلام میں جدّت اور نئے اسلوب کو پسند فرماتے ہیں لہٰذا اپنی اسی عادت کے تحت ایک جگہ للتقریر اور ایک جگہ لزیادۃ التقریر فرمادیا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس تفنن کے باوجود یہاں زیادت کا لفظ زیادہ کرنے میں ایک لطیف نکتہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ مصنف نے زیادت کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بدل لانے سے غرض یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور رہی تقریر تو وہ ایک زائد چیز ہے جو تبعًا اور ضمنًا حاصل ہوتی ہے۔ اسکے برخلاف تاکید کہ اس سے نفس تقریر اور تحقیق مقصود ہوتی ہے پس اس فرق کو واضح کرنے کے لئے تاکید کے موقعہ پر زیادت کا لفظ ذکر نہیں کیا اور یہاں زیادت کا لفظ ذکر کردیا۔ بدل کی چار قسمیں ہیں (۱) بدل الکل وہ ہے جس کی ذات بعینہٖ متبوع (مبدل منہ) کی ذات ہو جیسے جاءنی اخوک زید۔ اس میں تکرار کی وجہ سے تقریر حاصل ہوتی ہے (۲) بدل البعض وہ ہے جس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا بعض ہو جیسے جاءنی القوم اکثرہم (۳) بدل الاشتمال وہ ہے جس پر مبدل منہ مشتمل ہوتا ہے اس طور پر کہ مبدل منہ اجمالاً بدل کی طرف مشیر ہو اور اس کا متقاضی ہو جیسے سُلِبَ عمروٌ ثوبہ (۴) بدل الغلط وہ ہے جو غلطی کے بعد واقع ہوتا ہے جیسے جاء زیدٌ حمارہ بدل الغلط چونکہ کلام فصیح میں واقع نہیں ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف نے اسکی مثال ذکر نہیں فرمائی۔

وَبَيَانُ التَّقْرِيْرِ فِيْهِمَا اَنَّ الْمَتْبُوْعَ يَشْتَمِلُ عَلَى التَّابِعِ اِجْمَالًا حَتّٰى كَاَنَّهٗ مَذْكُوْرٌ اَمَّا فِى الْبَعْضِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا فِى الْاِشْتِمَالِ فَلِاَنَّ مَعْنَاهُ اَنْ يَشْتَمِلَ الْمُبْدَلُ مِنْهُ

عَلَى الْبَدَلِ لَا كَاشْتِمَالِ الظَّرْفِ عَلَى الْمَظْرُوْفِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَكُوْنُ مُشْعِرًا بِهٖ إِجْمَالًا مُتَقَاضِيًا لَهٗ بِوَجْهٍ مَّا بِحَيْثُ تَبْقَى النَّفْسُ عِنْدَ ذِكْرِ الْمُبْدَلِ مِنْهُ مُتَشَوِّقَةً إِلَى ذِكْرِهٖ مُنْتَظِرَةً لَهٗ وَبِالْجُمْلَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ الْمَتْبُوْعُ فِيْهِ بِحَيْثُ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ التَّابِعُ نَحْوُ أَعْجَبَنِيْ زَيْدٌ إِذَا أَعْجَبَكَ عِلْمُهٗ بِخِلَافِ ضَرَبْتُ زَيْدًا إِذَا ضَرَبْتَ حِمَارَهٗ وَلِهٰذَا صَرَّحُوْا بِأَنَّ نَحْوَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ أَخُوْهُ بَدَلُ غَلَطٍ لَا بَدَلُ الْاِشْتِمَالِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النُّحَاةِ ثُمَّ بَدَلُ الْبَعْضِ وَالْاِشْتِمَالِ بَلْ بَدَلُ الْكُلِّ أَيْضًا لَا يَخْلُوْ عَنْ إِيْضَاحٍ وَتَفْسِيْرٍ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِبَدَلِ الْغَلَطِ لِأَنَّهٗ لَا يَقَعُ فِيْ فَصِيْحِ الْكَلَامِ

ترجمہ اور ان دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا وہ مذکور ہے بہرحال بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں بس اسلئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مبدل منہ، بدل پر مشتمل ہوتا ہے ایسا اشتمال نہیں جیسا کہ ظرف کا مظروف پر ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ بدل کی طرف اجمالاً مشیر ہو (اور) اس کا فی الجملہ مقتضی ہو اس حیثیت سے کہ نفس مبدل منہ کے ذکر کے وقت بدل کے ذکر کا مشتاق ہو (اور) اس کا منتظر ہو الحاصل بدل اشتمال میں یہ ضروری ہے کہ متبوع اس حیثیت سے ہو کہ اسکو بولا جائے اور اس سے تابع کا ارادہ کیا جائے جیسے اعجبنی زید جبکہ اس کا علم تجھ کو تعجب میں ڈالے برخلاف ضربت زیداً کے جبکہ تونے اس کے گدھے کو مارا ہو اسی وجہ سے انھوں نے تصریح کی ہے کہ جاءنی زیدٌ اخوہ بدل غلط ہے نہ کہ بدل اشتمال جیسا کہ بعض نحاۃ کا خیال ہے پھر بدل بعض . اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل بھی ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے اور مصنف بدل الغلط کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ بدل الغلط فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے

تشریح وتحصل التقریر بالتکریر سے شارح نے بدل الکل میں تقریر کو ثابت فرمایا تھا چنانچہ کہا تھا کہ جاءنی اخوک زیدٌ میں بدل الکل اور اس کا مبدل منہ چونکہ ذات میں متحد ہیں اگرچہ لفظوں میں مختلف ہیں اسلئے معنیً زید کا ذکر مکرر ہوگیا اور تکرار سے تقریر حاصل ہوجاتی ہے لہذا بدل الکل کے ذکر سے مبدل منہ میں تقریر حاصل ہوگئی اور بدل البعض اور بدل الاشتمال میں تقریر اسطرح ہے کہ مبدل منہ، متبوع ہے اور بدل اس کا تابع ہے اور متبوع اپنے تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے۔ بدل البعض میں متبوع کا تابع پر مشتمل ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بدل البعض میں مبدل منہ کل ہوتا ہے اور بدل اس کا بعض اور جزء ہوتا ہے اور کل اپنے بعض پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ جاءنی القوم اکثرہم میں قوم اکثر پر مشتمل ہے اور جب ایسا ہے تو بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہوگا اور جب بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہے تو بدل البعض کے ذکر میں تکرار پایا گیا اور تکرار سے تقریر اور تقویت حاصل ہوجاتی ہے لہذا بدل البعض کے ذکر سے مبدل منہ کی تقریر حاصل ہوجائے گی اور بدل الاشتمال میں متبوع تابع پر اسلئے مشتمل ہوتا ہے کہ مبدل منہ بدل اشتمال پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے لیکن یہ اشتمال ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ ظرف، مظروف

پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ اس طرح مشتمل ہوتا ہے کہ جب مبدل منہ مذکور ہوگا تو مبدل منہ اجمالاً بدل کی خبر دیگا اور اس کا مقتضی اور طالب ہوگا اس طور پر کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس، بدل کے ذکر کا مشتاق ہوگا اور اس کا منتظر ہوگا۔ حاصل یہ کہ بدل الاشتمال میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جاتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متبوع تابع میں مستعمل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو مجاز ہوجائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ متبوع کے ذکر سے تابع سمجھا جاتاہے یعنی فعل منسوب تو متبوع کی طرف ہوتا ہے لیکن تابع کی طرف فعل کی نسبت مراد ہوتی ہے اگرچہ متکلم نے اس کی صراحت نہیں کی ہے مثلاً جب کسی نے اعجبنی زیدٌ کہا کہ زید نے مجھ کو تعجب میں ڈالدیا تو زید کا ذکر کسی ایسے وصف کے ذکر کا مقتضی ہوگا جو وصف سبب تعجب اور باعثِ تعجب ہو کیونکہ کسی کی ذات من حیث الذات تعجب کا سبب نہیں ہوتی ہے پس جب علمہٗ کہا تو وہ انتظار ختم ہوگیا کیونکہ علم سبب تعجب اور باعث تعجب ہوتاہے اس کے برخلاف اگر کسی نے زید کے گدھے کو مارا اور یوں کہا ضربت زیداً حمارہ تو یہ بدل اشتمال نہ ہوگا بلکہ بدل غلط ہوگا کیونکہ ضربت زیداً (متبوع) ضرب حمار (تابع) کی خبر نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے علماء نے صراحت کی ہے کہ جاءنی زید اخوہ بدل غلط ہے بدل اشتمال نہیں ہے جیساکہ ابن حاجب اس کو بدل اشتمال قرار دیتے ہیں۔ اور اخوہ بدل اشتمال اس لئے نہیں ہے کہ زید (متبوع) کا ذکر (تابع) اخوہ کی خبر نہیں دیتاہے اور متبوع کے ذکر سے تابع کا انتظار نہیں ہوتاہے۔ بہرحال بدل اشتمال کا بھی ایک گونہ مبدل منہ میں ذکر ہوجاتاہے اور جب مبدل منہ میں بدلِ اشتمال ایک گونہ مذکور ہے تو بدل اشتمال کے ذکر سے یقیناً تکرار حاصل ہوگا اور تکرار سے چونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے اسلئے بدل اشتمال کے ذکر سے بھی تقریر حاصل ہوجائے گی۔

ثم بدل البعض سے شارح نے متن پر اعتراض کیاہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے کیونکہ بدل میں تفصیل بعد الاجمال ہوتی ہے اور اجمال کے بعد تفصیل سے ایضاح اور تفسیر کا حاصل ہونا ضروری ہے لہذا بدل کا ذکر ایضاح اور تفسیر کے لئے بھی ہوگا اور جب ایسا ہے تو ماتن کو یوں کہنا چاہئے تھا، اما الابدال منہ لزیادۃ التقریر والایضاح جیساکہ دوسرے لوگوں نے کہاہے اس کا جواب یہ ہے کہ تقریر ایضاح کو مستلزم ہے تبعاً حاصل ہوجاتی ہے مگر اس جگہ مقصود نہیں ہے اور جب اس جگہ ایضاح مقصود نہیں ہے تو اس کو ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے بدل الغلط کو اسلئے ذکر نہیں فرمایاہے کہ وہ فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

وَاَمَّا الْعَطْفُ اَیْ جَعْلُ الشَّیْءِ مَعْطُوْفًا عَلَی الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ فَلِتَفْصِیْلِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ مَعَ اِخْتِصَارٍ نَحْوُ جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو فَاِنَّ فِیْہِ تَفْصِیْلًا لِلْفَاعِلِ بِاَنَّہٗ زَیْدٌ وَ عَمْرٌو مِنْ غَیْرِ دَلَالَۃٍ عَلٰی تَفْصِیْلِ الْفِعْلِ بِاَنَّ الْمَجِیْئَیْنِ کَانَا مَعًا اَوْ مُتَرَتِّبَیْنِ مَعَ مُہْلَۃٍ اَوْ بِلَا مُہْلَۃٍ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِہٖ مَعَ اِخْتِصَارٍ عَنْ نَحْوُ جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَ جَاءَنِیْ عَمْرٌو فَاِنَّ فِیْہِ تَفْصِیْلًا لِلْمُسْنَدِ اِلَیْہِ مَعَ اَنَّہٗ لَیْسَ مِنْ عَطْفِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ

بَلْ مِنْ عَطْفِ الْجُمْلَةِ وَمَا يُقَالُ مِنْ اِنَّهٗ اِحْتِرَازٌ عَنْ نَحْوِ جَاءَنِیْ زَيْدٌ جَاءَنِیْ عَمْرٌو مِنْ غَيْرِ عَطْفٍ فَلَيْسَ بِشَیْءٍ اِذْ لَيْسَ فِيْهِ دَلَالَةٌ عَلٰی تَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بَلْ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ اِضْرَابًا عَنِ الْكَلَامِ الْاَوَّلِ نَصَّ عَلَيْهِ الشَّيْخُ فِیْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ

ترجمہ اور بہر حال عطف یعنی شی کو مسندالیہ پر معطوف کرنا پس مسندالیہ کی تفصیل کے لئے ہے اختصار کے ساتھ جیسے جاءنی زید وعمرو کیونکہ اسمیں فاعل کی تفصیل ہے اس طور پر کہ وہ زید اور عمرو ہے بغیر دلالت کے فعل کی تفصیل پر بایں طور کہ دونوں کا آنا ساتھ ساتھ ہوا یا ترتیب وار مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور مصنف نے اپنے قول مع اختصار سے جاءنی زید وجاءنی عمرو جیسے سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں مسندالیہ کی تفصیل ہے باوجودیکہ یہ عطف مسندالیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبیل سے ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جاءنی زید جاءنی عمرو کے قبیل سے ہے بغیر عطف کے تو یہ کوئی چیز نہیں ہے اسلئے کہ اس میں مسندالیہ کی تفصیل پر دلالت نہیں ہے بلکہ احتمال رکھتا ہے کہ یہ کلام اول سے اعراض ہو شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح احوال مسندالیہ میں سے ایک حالت عطف ہے یعنی کسی چیز کو مسندالیہ پر معطوف کرنا۔ اور مسندالیہ پر عطف اسلئے کرتے ہیں تاکہ کلام میں اختصار کے ساتھ مسندالیہ کی تفصیل ہو جائے یعنی مسندالیہ پر عطف کی علت دو چیزوں کا مجموعہ ہے ایک مسندالیہ کی تفصیل دوم کلام میں اختصار، جیسے جاءنی زید وعمرو۔ میرے پاس زید اور عمرو آئے اس میں فاعل یعنی مسندالیہ کی تفصیل مقصود ہے کہ وہ زید بھی ہے اور عمرو بھی ہے اور اس میں فعل یعنی مسند کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے، تراخی کے ساتھ آئے یا بغیر تراخی کے آئے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے مع اختصار کی قید لگا کر جاءنی زید وجاءنی عمرو سے احتراز کیا ہے اس طور پر کہ اس صورت میں اگرچہ مسندالیہ کی تفصیل ہے لیکن تکرار عامل کی وجہ سے کلام میں اختصار نہیں ہے حالانکہ عطف علی المسندالیہ کی علت تفصیل مسندالیہ اور اختصار دونوں کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ مثال عطف علی المسندالیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہے حالانکہ ہمارا کلام عطف علی المسندالیہ میں ہے نہ کہ عطف جملہ علی الجملہ میں۔ "و ما یقال من انہ" سے شارح نے کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مصنف نے مع اختصار کی قید کے ذریعہ بغیر عطف کے جاءنی زید جاءنی عمرو سے احتراز کیا ہے لیکن ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور یہ کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ اس مثال میں مسندالیہ کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ کلام ثانی (جاءنی عمرو) کلام اول (جاءنی زید) سے اعراض ہو یعنی متکلم نے غلطی سے جاءنی زید کہدیا اور پھر اس سے اعراض کرتے ہوئے فوراً جاءنی عمرو کہدیا ہو۔ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز

میں اسی کی تصریح کی ہے ۔ اور جب کلام ثانی کلام اول سے اعراض ہے تو ایسا ہو گا گویا متکلم نے کلام اول ذکر نہیں کیا ہے اور جب کلام اول ذکر نہیں کیا ہے تو اس میں جو مسندالیہ ہے وہ مسندالیہ ہی نہ رہے گا اور جب کلام اول میں مسندالیہ، مسندالیہ نہ رہا تو صرف ایک مسندالیہ کے ذکر سے مسندالیہ کی تفصیل نہ ہوگی اور جب اس مثال میں مسندالیہ کی تفصیل نہیں ہے تو یہ مثال مصنف کے قول فلتفصیل المسندالیہ کی قید سے خارج ہو جائے گی۔ مع اختصار کی قید کے ذریعہ خارج نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو مذکورہ لوگوں کا مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال کو خارج کرنا درست نہ ہوگا ۔ ہاں اگر اس مثال میں دونوں جملوں کے درمیان واؤ مقدر مان لیا جائے تو پھر کلام ثانی کلام اول سے اعراض نہ ہوگا بلکہ عطف کے ذریعہ مسندالیہ کی تفصیل ہو جائے گی مگر عامل کے تکرار کی وجہ سے چونکہ کلام میں اختصار نہیں پایا گیا اسلئے مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال سے احتراز کرنا درست ہوگا اور مذکورہ لوگوں کا خیال صحیح ہوگا۔

اَوْ لِتَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ بِاَنَّهٗ قَدْ حَصَلَ بِاَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ اَوَّلًا وَعَنِ الْاٰخَرِ بَعْدَهٗ مَعَ مُهْلَةٍ اَوْ بِلَا مُهْلَةٍ كَذٰلِكَ اَىْ مَعَ اِخْتِصَارٍ وَاحْتَرَزَ بِذٰلِكَ عَنْ نَحْوِ جَاءَنِىْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو بَعْدَهٗ بِيَوْمٍ اَوْ سَنَةٍ اَوْ مَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ نَحْوُ جَاءَنِىْ زَيْدٌ فَعَمْرٌو اَوْ ثُمَّ عَمْرٌو اَوْ جَاءَنِى الْقَوْمُ حَتّٰى خَالِدٌ فَالثَّلٰثَةُ تَشْتَرِكُ فِىْ تَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ اِلَّا اَنَّ الْفَاءَ تَدُلُّ عَلَى التَّعْقِيْبِ مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَثُمَّ عَلَى التَّرَاخِىْ وَحَتّٰى عَلٰى اَنَّ اَجْزَاءَ مَا قَبْلَهَا مُتَرَتِّبَةٌ فِى الذِّهْنِ مِنَ الْاَضْعَفِ اِلَى الْاَقْوٰى اَوْ بِالْعَكْسِ فَمَعْنٰى تَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ فِيْهَا اَنْ يُعْتَبَرَ تَعَلُّقُهٗ بِالْمَتْبُوْعِ اَوَّلًا وَبِالتَّابِعِ ثَانِيًا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ اَقْوٰى اَجْزَاءِ الْمَتْبُوْعِ اَوْ اَضْعَفُهَا وَلَا يَشْتَرِطُ فِيْهَا التَّرْتِيْبُ الْخَارِجِىُّ۔

ترجمہ یا تفصیلِ مسند کے لئے ہے بایں طور کہ مسند احد المذکورین سے اولاً حاصل ہوا اور دوسرے سے اس کے بعد تراخی کے ساتھ یا بغیر تراخی کے ۔ ایسا ہی یعنی اختصار کے ساتھ اور کذالک کی قید کے ذریعہ جاءنی زید وعمرو بعدہ بیوم او سنۃ یا اس کے مشابہ سے احتراز کیا ہے جیسے جاءنی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جاءنی القوم حتی خالد پس تینوں حروف مسند کی تفصیل میں شریک ہیں مگر یہ کہ فاء، تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے اور ثم تراخی پر اور حتی اس پر کہ اسکے ماقبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف سے اقوی کی طرف، یا برعکس ۔ پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ مسند کے تعلق کا متبوع کے ساتھ اولاً اعتبار کیا جاتا ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً اس حیثیت سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہے یا ان میں اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں ہے

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل کرنے کے لئے مسند الیہ پر عطف کیا جاتا ہے یعنی کبھی مسند الیہ پر عطف اسلئے کرتے ہیں تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے اس طور پر کہ مذکورہ دو مسند الیہ میں سے ایک سے مسند کا حصول اور صدور پہلے ہو اور دوسرے سے تراخی کے ساتھ یا بلا تراخی کے بعد میں ہو پس مصنف رح نے کذالک یعنی اختصار کی قید لگا کر جارنی زید وعمرو بعدہ بیوم یا بعدہ بسنۃ یا بعدہ بشہر وغیرہ سے احتراز کیا ہے میرے پاس زید آیا اور اس کے ایک دن بعد یا ایک سال بعد یا ایک ماہ بعد عمرو آیا اس مثال میں مسند کی تفصیل تو حاصل ہوگئی اس طور پر کہ مسند یعنی فعل مجیٔ اولاً زید سے متعلق ہوا ہے اور ایک دن یا ایک سال یا ایک ماہ بعد عمرو سے متعلق ہوا ہے مگر چونکہ بعدہ بیوم یا بعدہ بسنۃ یا بعدہ بشہر کی وجہ سے کلام طویل ہو گیا ہے اسلئے اختصار نہیں پایا گیا اور جب اختصار نہیں پایا گیا تو کذالک یعنی مع اختصار کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہوگئی البتہ عامل متعدد نہ ہونے کی وجہ سے اس مثال میں اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہوگئی ہے مگر وہ یہاں مقصود نہیں ہے الحاصل کبھی مسند الیہ پر عطف اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے مثلاً جارنی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جارنی القوم حتی خالد۔ میرے پاس زید آیا پھر عمرو یا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد۔ یہ تینوں حروف (فار، ثم، حتی) تفصیل مسند کے اندر شریک ہیں یعنی اس بات میں شریک ہیں کہ مسند یعنی فعل مجیٔ کا حصول احد المذکورین یعنی زید سے پہلے ہوا ہے اور دوسرے یعنی عمرو سے اس کے بعد ہوا ہے مگر یہ کہ فار بغیر تراخی کے تعقیب پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کا حصول اور صدور فار کے ماقبل سے پہلے ہوا ہے اور فار کے مابعد سے اس کے فوراً بعد ہوا ہے اور ثم تراخی پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثم کے ماقبل سے فعل کا حصول پہلے ہوا ہے اور اس کے کچھ دیر بعد اس کے مابعد سے ہوا ہے پس جب فعل یعنی مسند کا حصول دوبار رہا تو مسند کی تفصیل حاصل ہوگئی اور اس تفصیل کو حاصل کرنے کے لئے کلام بھی طویل نہیں کیا گیا اور حتی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حتی کے ماقبل (متبوع) کے اجزار ذہن میں اضعف سے اقوی کیطرف یا اقوی سے اضعف کی طرف مرتب ہیں پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ مسند کا تعلق متبوع کے ساتھ اولاً معتبر ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً معتبر ہے اس حیثیت سے کہ تابع، متبوع کے اجزار میں اقوی ہے یا اضعف ہے مثلاً خالد قوم کا بڑا آدمی ہے اور آپنے کہا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو تابع متبوع کے اجزار میں اقوی .... ہوگا اور یہ ترتیب اضعف سے اقوی کی طرف ہوگی۔ اور اگر خالد قوم کا گھٹیا آدمی ہے اور آپ نے کہا جارنی القوم حتی خالد، میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو اس صورت میں تابع متبوع کے اجزار میں اضعف ہوگا اور یہ ترتیب اقوی سے اضعف کیطرف ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ حتی کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی ضروری ہے ترتیب خارجی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ خارج میں فعل (مسند) حتی کہ مابعد کے ساتھ پہلے متعلق ہو اور ماقبل کے ساتھ بعد میں متعلق ہو مثلاً "مات کل اب لی حتی آدم" میرے تمام آبار مر گئے حتی کہ آدم بھی۔ ملاحظہ فرمائیے ترتیب خارجی کے اعتبار سے آدم ؑ کی وفات پہلے ہوئی ہے اور قائل کے آبار کی بعد میں لیکن ترتیب ذہنی یہ ہے کہ موت آبار سے پہلے متعلق ہوئی ہے اور آدم سے بعد میں

اور کبھی فعل کا تعلق حتی کے مابعد کے ساتھ حتی کے ماقبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوتا ہے جیسے مات الناس حتی الانبیاء، لوگ مر گئے حتی کہ انبیاء بھی پس ترتیب خارجی کے اعتبار سے فعل (موت) کا حتی کے مابعد کیساتھ تعلق اسکے ماقبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوا ہے، اور کبھی حتی کے مابعد کے ساتھ فعل کا تعلق اسی زمانہ میں ہوتا ہے جس زمانہ میں اسکے ماقبل کیساتھ ہوتا ہے جیسے جاءنی القوم حتی خالد بشرطیکہ سب حضرات ایک ساتھ آئے ہوں اور خالد ان میں اضعف ہو یا اقوی ہو الحاصل حتی کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی شرط ہے اسطور کہ ذہن میں حتی کہ ماقبل کیساتھ مسند پہلے متعلق ہو اور مابعد کے ساتھ بعد میں متعلق ہو ترتیب خارجی اسکے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اس سے کوئی بحث نہیں ہے

فَاِنْ قُلْتَ فِیْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ اَیْضًا تَفْصِیْلٌ لِلْمُسْنَدِ اِلَیْهِ فَلِمَ لَمْ یَقُلْ اَوْ تَفْصِیْلِهِمَا مَعًا قُلْتُ فَرْقٌ بَیْنَ اَنْ یَکُوْنَ الشَّیْءُ حَاصِلًا مِنَ الشَّیْءِ وَبَیْنَ اَنْ یَکُوْنَ مَقْصُوْدًا مِنْهُ وَتَفْصِیْلُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ فِیْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ وَاِنْ کَانَ حَاصِلًا لٰکِنْ لَیْسَ الْعَطْفُ بِهٰذِهِ الثَّلَاثَةِ لِاَجْلِهٖ لِاَنَّ الْکَلَامَ اِذَا اشْتَمَلَ عَلٰی قَیْدٍ زَائِدٍ عَلٰی مُجَرَّدِ الْاِثْبَاتِ اَوِ النَّفْیِ فَهُوَ الْغَرَضُ الْخَاصُّ وَالْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِیُّ مِنَ الْکَلَامِ فَفِیْ هٰذِهِ الْاَمْثِلَةِ تَفْصِیْلُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ کَاَنَّهٗ اَمْرٌ کَانَ مَعْلُوْمًا وَاِنَّمَا سِیْقَ الْکَلَامُ لِبَیَانِ اَنَّ مَجِیْءَ اَحَدِهِمَا کَانَ بَعْدَ الْاٰخَرِ فَلْیُتَاَمَّلْ وَهٰذَا الْبَحْثُ مِمَّا اَوْرَدَهُ الشَّیْخُ فِیْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ وَوَصّٰی بِالْمُحَافَظَةِ عَلَیْهِ

ترجمہ اور اگر تو کہے ان تینوں میں مسند الیہ کی تفصیل بھی ہے لہذا او تفصیلہما کیوں نہیں کہا میں جواب دونگا کہ اس کے درمیان کہ شی، شی سے حاصل ہو اور اسکے درمیان کہ شی، شی سے مقصود ہو فرق ہے اور ان تینوں میں مسند الیہ کی تفصیل اگرچہ حاصل ہے لیکن ان تینوں حروف کے ذریعہ تفصیل مسند الیہ کیلئے عطف نہیں ہے اسلئے کہ کلام جب محض اثبات یا نفی پر زائد قید پر مشتمل ہو تو کلام سے مقصود اصلی اور غرض خاص یہی قید ہوتی ہے پس ان مثالوں میں تفصیل مسند الیہ گویا معلوم تھی، اور کلام اس بات کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا آنا دوسرے کے بعد تھا۔ خوب غور کرلو۔ اور یہ بحث انمیں سے ہے جسکو شیخ عبدالقاہر دلائل الاعجاز میں لائے ہیں اور اسکی حفاظت کی وصیت کی ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثالوں میں فاء، ثم، حتی کے ذریعہ مسند الیہ پر عطف کو صرف تفصیل مسند کے لئے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں جس طرح مسند کی تفصیل مفہوم ہے اسی طرح مسند الیہ کی تفصیل بھی سمجھ میں آرہی ہے لہذا مصنف کو ضمیر تثنیہ کے ساتھ او تفصیلہما کہنا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے بلاقصد حاصل ہو جانا اور بات ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز سے بالقصد حاصل ہونا اور بات ہے ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے پس مذکورہ تینوں مثالوں میں عطف سے اگرچہ مسند الیہ کی تفصیل بھی حاصل ہوئی ہے لیکن ان حروف کے ذریعہ عطف سے مسند الیہ کی تفصیل مقصود نہیں ہوتی یعنی ان حروف کے ذریعہ جو عطف ہوتا ہے وہ تفصیل مسند الیہ کے لئے نہیں ہوتا بلکہ تفصیل مسند کے لئے ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام جب صرف اثبات یا نفی پر مشتمل نہ ہو بلکہ اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر بھی مشتمل ہو تو اس کلام سے وہ قید مقصود ہوتی ہے مثلاً جاءنی زید فعمرو میں زید و عمرو دونوں کے لئے مجیٔ (آنا) ثابت ہے مگر بلا تراخی دونوں کے آنے کے

درمیان فاء سے جو ترتیب حاصل ہوتی ہے وہ اس اثبات سے ایک زائد قید ہے اور یہ زائد قید ہی مقصود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو مسند الیہ کی تفصیل تو پہلے سے معلوم تھی یعنی یہ بات تو پہلے سے معلوم تھی کہ آنیوالے زید اور عمرو ہیں مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے اور اگر ترتیب وار آئے تو بلا تراخی آئے یا مع التراخی آئے پس جب متکلم نے جاءنی زید فعمرو کہا تو مخاطب کو معلوم ہو گیا کہ یہ دونوں بلا تراخی بالترتیب آئے ہیں یعنی ایک پہلے آیا ہے اور ایک اس کے فوراً بعد آیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس کلام سے مسند الیہ کی تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مسند یعنی آنے کی تفصیل بیان کرنا مقصود ہے کہ وہ دونوں آگے پیچھے بالترتیب آئے ہیں اسی پر ثم اور حتیٰ کی مثالوں کو قیاس کر لیا جائے الحاصل ان تینوں حروف کے ذریعہ عطف سے چونکہ مسند کی تفصیل مقصود ہے اسلئے مصنف نے او تفصیل المسند فرمایا اور تفصیلہما نہیں فرمایا اگرچہ بلاقصد مسند الیہ کی تفصیل بھی حاصل ہو جاتی ہے شارح نے فلیتامل کہکر اسطرف اشارہ کیا ہے کہ ہم نے قید زائد پر مشتمل ہونے کا جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثریہ ہے کیونکہ کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہو جاتا ہے شارح نے فرمایا ہے کہ حاصل بلاقصد اور حاصل بالقصد کے درمیان فرق اور قید زائد پر مشتمل ہونے کا قاعدہ ایسی بحث ہے جسکو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور محفوظ رکھنے کی وصیت کی ہے۔

اَوْ رَدِّ السَّامِعِ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْحُكْمِ اِلَى الصَّوَابِ نَحْوُ جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرٌو لِمَنْ اِعْتَقَدَ اَنَّ عَمْرًا جَاءَكَ دُوْنَ زَيْدٍ اَوْ اَنَّهُمَا جَاءَاكَ جَمِيْعًا وَلٰكِنْ اَيْضًا لِلرَّدِّ اِلَى الصَّوَابِ اِلَّا اَنَّهُ لَا يُقَالُ لِنَفْيِ الشَّرْكَةِ حَتّٰى اَنَّ نَحْوَ مَاجَاءَنِي زَيْدٌ لٰكِنْ عَمْرٌو اِنَّمَا يُقَالُ لِمَنْ اِعْتَقَدَ اَنَّ زَيْدًا جَاءَكَ دُوْنَ عَمْرٍو لَا لِمَنْ اِعْتَقَدَ اَنَّهُمَا جَاءَاكَ جَمِيْعًا وَفِي كَلَامِ النُّحَاةِ مَا يُشْعِرُ بِاَنَّهُ اِنَّمَا يُقَالُ لِمَنِ اعْتَقَدَ اِنْتِفَاءَ الْمَجِيْءِ عَنْهُمَا جَمِيْعًا

ترجمہ یا سامع کو خطاء فی الحکم سے صواب کی طرف لوٹانے کے لئے جیسے جاءنی زید لا عمرو اس شخص کے لئے جس کا اعتقاد یہ ہو کہ تیرے پاس عمرو آیا نہ کہ زید۔ یا دونوں ایک ساتھ آئے۔ اور لکن بھی صواب کی طرف لوٹانے کے لئے ہے مگر یہ شرکت کی نفی کے لئے نہیں بولا جاتا ہے حتیٰ کہ ماجاءنی زید لکن عمرو اس شخص سے کہا جائے گا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تیرے پاس زید آیا نہ کہ عمرو۔ نہ کہ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں تیرے پاس آئے اور نحات کے کلام میں وہ ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ یہ اس شخص سے کہا جائیگا جو ان دونوں سے آنے کے انتفاء کا معتقد ہو۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر اسلئے عطف کرتے ہیں کہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم بہ کے سلسلے میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے مثلاً جاءنی زید لا عمرو کا مخاطب

وہ شخص ہوگا جس کا خیال یہ ہو کہ متکلم کے پاس عمرو آیا ہے زید نہیں آیا یا وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ پہلی صورت میں جاءنی زید لا عمرو، قصر قلب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس زید آیا ہے اور رہا عمرو کا آنا تو اس کے سلسلہ میں مخاطب کا خیال غلط ہے ملاحظہ فرمائیے سامع اور مخاطب نے محکوم بہ یعنی مجیئت کو عمرو کی طرف نسبت کر کے جو غلطی کی تھی متکلم نے "لا" کے ذریعہ مسندالیہ پر عطف کر کے اسکو درست کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ محکوم بہ (مجیٔ) زید کی طرف منسوب ہے عمرو کی طرف منسوب نہیں ہے اور دوسری صورت میں جاءنی زید لا عمرو قصر افراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس صرف زید آیا ہے آنے میں زید اور عمرو دونوں کو شریک کرنا سامع کی غلطی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن کے ذریعہ بھی مسندالیہ پر عطف رد الی الصواب کے لئے کیا جاتا ہے یعنی کلمہ لکنّ کے ذریعہ بھی مسندالیہ پر اسی لئے عطف کیا جاتا ہے کہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم بہ کے سلسلہ میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ کلمہ لا کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ .... قصر قلب اور قصر افراد دونوں کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ لکن کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ صرف قصر قلب کے لئے ہوتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں ہوتا چنانچہ ما جاءنی زید لکن عمرو میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ خیال کرتا ہو کہ متکلم کے پاس زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ نحات کا کلام اسطرف مشیر ہے کہ ما جاءنی زید لکن عمرو کا مخاطب صرف وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید و عمرو دونوں نہیں آئے پس متکلم نے مخاطب کے عدم مجیٔ میں شرکت کے اس اعتقاد کو رد کرتے ہوئے کہا کہ میرے پاس زید تو واقعی نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اور یہ قصر افراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علماء معانی کے نزدیک لکنّ کے ذریعہ عطف صرف قصر قلب کے لئے آتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں آتا اور نحویوں کے نزدیک قصر افراد کے لئے آتا ہے قصر قلب کے لئے نہیں آتا۔ یہ خیال رہے کہ علماء معانی اور علماء نحو کے درمیان مذکورہ اختلاف کلام منفی میں ہے کیونکہ لکن قصر قلب یا قصر افراد کے لئے اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ نفی کے بعد اثبات کے لئے ہو جیسا کہ مثال سے ظاہر ہے اور رہا لکنّ کا کلام مثبت میں قصر افراد یا قصر قلب کے لئے ہونا تو اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

(فوائل) قصر افراد شرکت کی نفی کرنے کا نام ہے اور قصر قلب مخاطب کے اعتقاد کے برعکس کو ثابت کرنے کا نام ہے۔

اَوْ صَرْفِ الْحُکْمِ عَنْ مَحْکُوْمٍ عَلَیْہِ اِلٰی مَحْکُوْمٍ عَلَیْہِ اٰخَرَ نَحْوُ جَاءَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو اَوْ مَا جَاءَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَاِنَّ بَلْ لِلْاِضْرَابِ عَنِ الْمَتْبُوْعِ وَصَرْفِ الْحُکْمِ اِلَی التَّابِعِ وَمَعْنَی الْاِضْرَابِ عَنِ الْمَتْبُوْعِ اَنْ یُّجْعَلَ الْمَتْبُوْعُ فِیْ

حُكْمِ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ لَا اَنْ يُنْفٰى عَنْهُ الْحُكْمُ قَطْعًا خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ وَمَعْنٰى صَرْفِ الْحُكْمِ فِي الْمُثْبَتِ ظَاهِرٌ وَكَذَا فِي الْمَنْفِيِّ اِنْ جَعَلْنَاهُ بِمَعْنٰى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنِ التَّابِعِ وَالْمَتْبُوْعُ فِي حُكْمِ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ اَوْ مُتَحَقِّقُ الْحُكْمِ لَهُ حَتّٰى يَكُوْنَ مَعْنٰى مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو اَنَّ عَمْرًوا لَمْ يَجِئْ وَعَدَمُ مَجِيْءِ زَيْدٍ وَ مَجِيْئُهُ عَلَى الْاِحْتِمَالِ اَوْ مَجِيْئُهُ مُحَقَّقٌ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُبَرِّدِ وَاِنْ جَعَلْنَاهُ بِمَعْنٰى ثُبُوْتِ الْحُكْمِ لِلتَّابِعِ حَتّٰى يَكُوْنَ مَعْنٰى مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو اَنَّ عَمْرًا جَاءَ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْجُمْهُوْرِ فَفِيْهِ اِشْكَالٌ

ترجمہ یا حکم کو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرنے کے لئے جیسے میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو کیونکہ لفظ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور حکم کو تابع کی طرف پھیرنے کے لئے ہے اور متبوع سے اعراض کے معنی یہ ہیں کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ یہ کہ اس سے قطعی طور پر حکم کی نفی کی جائے۔ ان میں کے بعض کا اختلاف ہے اور کلام مثبت میں صرف حکم کے معنیٰ تو ظاہر ہیں اور ایسے ہی کلام منفی میں اگر کر دیں ہم اس کو تابع سے حکم کی نفی کے معنی میں اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یا اس کے لئے متحقق الحکم ہے حتی کہ ماجاءنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہیں کہ عمرو نہیں آیا اور زید کا نہ آنا اور آنا محتمل ہے یا اس کا آنا محقق ہے جیسا کہ مبرد کا مذہب ہے۔ اور اگر کر دیں ہم اسکو تابع کے لئے ثبوت حکم کے معنی میں حتی کہ ماجاءنی زید بل عمرو کے معنی ہوں گے کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے پس اس میں اشکال ہے۔

تشریح مصنفؒ فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ پر اسلئے عطف کیا جاتا ہے کہ حکم اور محکوم بہ کو ایک محکوم علیہ (مسندالیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (مسندالیہ) کی طرف پھیرنا مقصود ہوتا ہے یعنی اگر حکم کو ایک مسندالیہ سے دوسرے مسندالیہ کی طرف پھیرنا مقصود ہو تو مسندالیہ پر کلمہ بل کے ذریعہ عطف کیا جائے گا جیسے جاءنی زید بل عمرو میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو۔ ماجاءنی زید بل عمرو میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کلمہ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور تابع کی طرف حکم کو پھیرنے کے لئے آتا ہے یعنی کلمہ بل کے ذریعہ متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کرنا اور معطوف اور تابع کی طرف حکم کو پھیرنا مقصود ہوتا ہے اور متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دی جائے جیسا کہ علامہ ابن حاجب کا مذہب ہے یعنی ابن حاجب کے نزدیک متبوع سے اعراض کا مطلب یہ ہے کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دیا جائے اور جمہور کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ اس سے حکم کی نفی کیا جائے

اور نہ ہی اس کے لئے حکم ثابت کیا جائے. یہ خیال رہے کہ جمہور کے نزدیک متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں اسی وقت ہوگا جبکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو ورنہ اگر کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی ہو تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک بھی متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے قطعی طور پر نفی ثابت ہوگی مثلاً جاء زید لا بل عمرو، میں زید کے آنے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زید نہیں آیا ہے الحاصل کلمہ بل کے ذریعہ عطف کرنے کی صورت میں متبوع جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا بشرطیکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو اور ابن حاجب کے نزدیک متبوع قطعی طور پر منتفی ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام مثبت میں عطف کیا گیا تو ایک مسند الیہ سے دوسرے مسند الیہ کی طرف حکم کو پھیرنے کے معنی بالکل ظاہر ہیں کیونکہ جمہور کے نزدیک متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور علامہ ابن حاجب کے نزدیک متبوع سے حکم قطعی طور پر منتفی ہوگا. مثلاً جاءنی زید بل عمرو میں عمرو کے لئے تو قطعی طور پر آنا ثابت ہوگا اور رہا زید تو وہ جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یعنی اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اور ابن حاجب کے نزدیک اس سے آنا منتفی ہے پس جمہور کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا معلوم نہیں کہ وہ آیا ہے یا نہیں اور ابن الحاجب کے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو قطعی طور پر آیا ہے اور زید قطعی طور پر نہیں آیا ہے اور اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام منفی میں عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں صرف حکم کے معنی میں اختلاف ہے وہ یہ کہ مبرد اور ابن حاجب کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ تابع اور معطوف سے حکم کی نفی کر دی جائے گی اور رہا متبوع اور معطوف علیہ تو وہ مبرد کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور ابن حاجب کے نزدیک اس کے لئے حکم متحقق اور ثابت ہوگا چنانچہ ما جاءنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہونگے کہ عمرو تو قطعی طور پر نہیں آیا یعنی عدم مجی کا حکم زید سے عمرو کیطرف پھیر دیا گیا اور رہا زید تو مبرد کے نزدیک اس کا آنا نہ آنا دونوں محتمل ہیں یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہے۔ اور ابن حاجب کے نزدیک اس کا آنا محقق ہے یعنی زید تحقیقی طور پر آیا ہے شارح کا قول کا ہو مذہب المبرد علے الاحتمال کے بعد اور او مجیئہ محقق سے پہلے ہوتا تو بہتر تھا کیونکہ زید کے آنے اور نہ آنے کا محتمل ہونا مبرد کا مذہب ہے اس کے آنے کا محقق ہونا مبرد کا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ ابن حاجب کا مذہب ہے. اور جمہور کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ حکم تابع اور معطوف کے لئے ثابت ہوگا اور متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا چنانچہ جمہور کے مذہب پر ما جاءنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمرو تو قطعی طور پر آیا ہے لیکن زید کا آنا اور نہ آنا محتمل ہے معلوم نہیں کہ زید آیا ہے یا نہیں. شارح کہتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر اشکال ہے وہ یہ کہ کلام منفی میں حکم منفی ہوتا ہے نہ کہ مثبت اور جمہور کے مذہب پر ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف ثبوت حکم پھیرا گیا ہے نہ کہ نفی حکم. اور جب ایسا ہے تو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کیطرف حکم منصرف نہیں ہوا بلکہ اس حکم کی ضد منصرف ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوت حکم منصرف ہوا حالانکہ جمہور بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ بل حکم کو ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کیطرف پھیر دیتا ہے بعض

حضرات نے جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ صرفِ حکم سے مراد تغیر حکم ہے اور یہاں تغیر حکم موجود ہے اس طور پر کہ مجئ، محکوم علیہ اول (معطوف علیہ) کی طرف نفیًا منسوب تھی پھر کلمہ بل کے ذریعہ اسکو متغیر کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ محکوم علیہ ثانی (معطوف) کی طرف اثباتًا منسوب کیا گیا ہے اور محکوم علیہ اول کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا گیا ہے یعنی جمہور کے مذہب پر حکم نفی سے اثبات کیطرف متغیر ہو گیا اور کلمہ بل کے معنی متحقق کرنے کیلئے اتنا کافی ہے۔

اَوْ لِلشَّكِّ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ اَوِ التَّشْكِيْكِ لِلسَّامِعِ اَىْ اِيْقَاعِهٖ فِى الشَّكِّ نَحْوُ جَاءَنِىْ زَيْدٌ اَوْ عَمْرٌو وَلِلْاِبْهَامِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِىْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ اَوْ لِلتَّخْيِيْرِ اَوْ لِلْاِبَاحَةِ نَحْوُ لِيَدْخُلِ الدَّارَ زَيْدٌ اَوْ عَمْرٌو وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِى الْاِبَاحَةِ يَجُوْزُ الْجَمْعُ بِخِلَافِ التَّخْيِيْرِ.

ترجمہ یا اسلئے کہ متکلم کو شک ہے یا سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے جیسے جاءنی زیدٌ او عمروٌ یا ابہام کے لئے جیسے باری تعالیٰ کا قول بے شک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں. یا تخییر یا اباحت کے لئے جیسے گھر میں زید داخل ہو یا عمرو اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں جمع کرنا جائز ہے برخلاف تخییر کے۔

تشریح مصنف رحہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ پر کلمہ او کے ذریعے عطف کیا جاتا ہے اور اس عطف کا مقصد کبھی تو متکلم کے شاک ہونے کو بیان کرنا ہوتا ہے یعنی یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ متکلم کو اصل حکم میں شک ہے اور کبھی متکلم خود تو غیر شاک ہوتا ہے لیکن سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے کلمہ او کے ذریعہ عطف کر دیتا ہے مثلاً جاءنی زید او عمرو۔ میرے پاس زید آیا یا عمرو. یہ مثال شک اور تشکیک دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اسلئے کہ متکلم کو اگر یہ معلوم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے آنے والا کون ہے تو عطف شک کے لئے ہوگا اور اگر اس کو متعین طریقے پر آنے والے کا تو علم ہے لیکن وہ سامع اور مخاطب کو آنے والے کے سلسلے میں شک میں ڈالنا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں کلمہ او کے ذریعہ عطف تشکیک کے لئے ہوگا اور کبھی کلمہ او کے ذریعہ عطف ابہام کے لئے کیا جاتا ہے یعنی سامع سے حکم کو مخفی رکھنے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول اِنَّا اَوْ اِيَّاكُمْ میں کلمہ او کے ذریعہ اسی مقصد کے لئے عطف کیا گیا ہے اور کبھی کلمہ او کے ذریعہ مسندالیہ پر تخییر یا اباحت کا فائدہ دینے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے لیدخل الدار زید او عمرو گھر میں زید داخل ہو یا عمرو۔ یہ مثال تخییر اور اباحت دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قرینہ ہوگا چنانچہ اگر قرینہ، احدالامرین کی طلب پر دلالت کرتا ہو تو کلمہ او کے ذریعے عطف تخییر کے لئے ہوگا ورنہ تو اباحت کے لئے ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تخییر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں قرینہ خارجیہ کی وجہ سے معطوف علیہ اور معطوف دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں کا جمع ہونا جائز نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْفَصْلُ اَیْ تَعْقِیْبُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ بِضَمِیْرِ الْفَصْلِ وَاِنَّمَا جَعَلَهٗ مِنْ اَحْوَالِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ لِاَنَّهٗ یَقْتَرِنُ بِهٖ اَوَّلًا وَلِاَنَّهٗ فِی الْمَعْنٰی عِبَارَةٌ عَنْهُ وَفِی اللَّفْظِ مُطَابِقٌ لَهٗ فَلِتَخْصِیْصِهٖ اَیِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ بِالْمُسْنَدِ یَعْنِیْ لِقَصْرِ الْمُسْنَدِ عَلَی الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ لِاَنَّ مَعْنٰی قَوْلِنَا زَیْدٌ هُوَ الْقَائِمُ اَنَّ الْقِیَامَ مَقْصُوْدٌ عَلٰی زَیْدٍ لَا یَتَجَاوَزُ اِلٰی عَمْرٍو فَالْبَاءُ فِیْ قَوْلِهٖ فَلِتَخْصِیْصِهٖ بِالْمُسْنَدِ مِثْلُهَا فِیْ قَوْلِهِمْ خَصَّصْتُ فُلَانًا بِالذِّکْرِ اِذَا ذَکَرْتَهٗ دُوْنَ غَیْرِهٖ کَاَنَّكَ جَعَلْتَهٗ مِنْ بَیْنِ الْاَشْخَاصِ مُخْتَصًّا بِالذِّکْرِ اَیْ مُنْفَرِدًا بِهٖ وَالْمَعْنٰی هٰهُنَا جَعَلَ الْمُسْنَدَ اِلَیْهِ مِنْ بَیْنِ مَا یَصِحُّ اِتِّصَافُهٗ بِکَوْنِهٖ مُسْنَدًا اِلَیْهِ مُخْتَصًّا بِاَنْ یَّثْبُتَ لَهُ الْمُسْنَدُ کَمَا یُقَالُ فِیْ اِیَّاكَ نَعْبُدُ مَعْنَاهُ نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ وَلَا نَعْبُدُ غَیْرَكَ۔

ترجمہ اور بہر حال فصل یعنی مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لانا۔ اور بنایا اس کو احوال مسند الیہ میں سے اسلئے کہ وہ مسند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور اس لئے کہ ضمیر فصل معنی میں مسند الیہ ہی سے عبارت ہے اور لفظوں میں اس کے مطابق ہوتی ہے پس مسند الیہ کو خاص کرنے کے لئے ہے مسند کے ساتھ یعنی مسند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے کیونکہ ہمارے قول زید ھو القائم کے معنی یہ ہیں کہ قیام زید پر منحصر ہے عمرو تک متجاوز نہیں ہوگا۔ پس باء مصنف کے قول فلتخصیصہ بالمسند میں ایسا ہے۔ جیسا کہ ان کے قول خصصتُ فلانًا بالذکر میں جبکہ تو اس کا ذکر کرے نہ کہ اس کے غیر کا۔ گویا کہ تو نے اس کو اشخاص کے درمیان ذکر کے ساتھ مختص کر دیا۔ یعنی اس کے ساتھ منفرد ہے اور اس جگہ معنی یہ ہیں کہ مسند الیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو مسند الیہ ہونے کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے مختص کر دیا جائے بایں طور کہ اس کے لئے مسند ثابت ہو جیسا کہ ایاک نعبد میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم تجھ ہی کو عبادت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل کا لانا ہے۔ "وانما جعلہ" سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ضمیر فصل مسند الیہ اور مسند کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے دونوں کے ساتھ مقترن اور ملحق ہوتی ہے یعنی دونوں کے ساتھ اس کا تعلق یکساں ہوتا ہے لہذا ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں کیوں شمار کیا گیا ہے اور احوال مسند میں کیوں شمار نہیں کیا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ضمیر فصل بلاشبہ مسند الیہ اور مسند دونوں کے ساتھ مقترن ہوتی ہے لیکن مسند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور مسند کے ساتھ ثانیاً مقترن ہوتی ہے کیونکہ اس طرح کے کلام میں اولاً مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "زید" پھر ثانیاً ضمیر فصل کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "ھو" اور پھر ثالثاً مسند کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "القائم"۔ پس ضمیر فصل کا مسند الیہ کے ساتھ اقتران چونکہ اولاً ہوتا ہے

اور مسند کے ساتھ ثانیاً ہوتا ہے اسلئے ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ احوال مسند میں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ضمیر فصل سے معنیٰ مسند الیہ ہی مراد ہوتا ہے چنانچہ زید ہو القائم میں ہو سے نفس زید ہی مراد ہے پس ضمیر فصل سے چونکہ معنیٰ مسند الیہ مراد ہے نہ کہ مسند اسلئے ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا نہ کہ احوال مسند میں تیسرا جواب یہ ہے کہ ضمیر فصل افراد، تثنیہ، جمع میں مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے نہ کہ مسند کے لہذا ضمیر فصل کا تعلق مسند الیہ سے زیادہ ہوا اور اس زیادتی تعلق کی وجہ سے اسکو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا نہ کہ احوال مسند میں مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کیا جاسکے یعنی مسند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لاتے ہیں چنانچہ زید ہو القائم کے معنی یہ ہیں کہ زید ہی کھڑا ہے یعنی قیام زید پر منحصر ہے اور زید کے علاوہ عمرو وغیرہ کسی دوسرے کی طرف متجاوز نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فلتخصیصہ بالمسند میں باء مقصور پر داخل ہے جیسا کہ خصصت فلانا بالذکر میں باء مقصور پر داخل ہے یعنی ذکر فلاں پر منحصر ہے اور مطلب یہ ہے کہ متکلم نے فلاں ہی کا ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کا۔ گویا متکلم نے اشخاص کے درمیان سے ذکر کے ساتھ فلاں ہی کو مختص کیا ہے یعنی فلاں ذکر کے ساتھ منفرد اور اکیلا ہے پس یہاں قصر مسند علی المسند الیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ان افراد کے درمیان سے جن کا مسند الیہ بننا ممکن ہے مذکورہ مسند الیہ کو اس بات کے ساتھ مختص کر دیا گیا کہ مسند اسی کے لئے ثابت ہے یعنی یہ مخصوص مسند اسی مسند الیہ کے لئے ثابت ہے اس کے علاوہ کے لئے ثابت نہیں ہے جیسا کہ ایاک نعبد کا ترجمہ یہ کیا جاتا ہے ہم عبادت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ أَيْ تَقْدِيمُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِكَوْنِ ذِكْرِهِ أَهَمَّ وَلَا يَكْفِي فِي التَّقْدِيمِ مُجَرَّدُ ذِكْرِ الْاِهْتِمَامِ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يُبَيَّنَ أَنَّ الْاِهْتِمَامَ مِنْ أَيِّ جِهَةٍ وَبِأَيِّ سَبَبٍ فَلِذَا فَصَّلَهُ بِقَوْلِهِ إِمَّا لِأَنَّهُ أَيْ تَقْدِيمَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الْأَصْلُ لِأَنَّهُ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَلَا بُدَّ مِنْ تَحَقُّقِهِ قَبْلَ الْحُكْمِ فَقَصَدُوا أَنْ يَكُونَ فِي الذِّكْرِ أَيْضًا مُقَدَّمًا وَلَا مُقْتَضِيَ لِلْعُدُولِ عَنْهُ أَيْ عَنْ ذٰلِكَ الْأَصْلِ إِذْ لَوْ كَانَ أَمْرٌ يَقْتَضِي الْعُدُولَ عَنْهُ فَلَا يُقَدَّمُ كَمَا فِي الْفَاعِلِ فَإِنَّ مَرْتَبَةَ الْعَامِلِ التَّقَدُّمُ عَلَى الْمَعْمُولِ

ترجمہ اور بہر حال مسند الیہ کا مقدم کرنا پس اس لئے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور تقدیم میں محض اہتمام کا ذکر کرنا کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ اہتمام کس وجہ اور کس سبب سے ہے پس اسی وجہ سے اسکی تفصیل کی ہے اپنے قول اما لانہ سے یا اسلئے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اور اس کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے پس انہوں نے ارادہ کیا کہ ذکر میں بھی مقدم ہو اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہ ہو اسلئے کہ اگر کوئی امر اس سے عدول کا تقاضہ کریگا تو مسند الیہ کو مقدم نہیں کیا جائیگا

جیسا کہ فاعل میں کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہونے کا ہے۔

تشریح مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت تقدیم مسندالیہ کی ہے یعنی کبھی مسندالیہ کو مقدم لایا جاتا ہے اور اسکو مقدم ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور ہر اہم چیز پہلے مذکور ہوتی ہے لہذا مسندالیہ بھی پہلے مذکور ہوگا اور مسندالیہ کے ذکر کے اہم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے دوسرے اجزاء کے مقابلہ میں مسندالیہ کے ذکر کیطرف توجہ اور عنایت زیادہ ہوتی ہے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تقدیم مسندالیہ کے نکتہ کو بیان کرنے کے سلسلہ میں صرف اہتمام کو ذکر کرنا کافی نہیں ہے یعنی صاحب علم معانی کے لئے یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ مسندالیہ کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا چنانچہ اما لانہ سے مصنف رحمہ نے اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب ہی ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسندالیہ کا پہلے ذکر کرنا یا تو اسلئے اہم ہے کہ مسندالیہ کی تقدیم اصل ہے یعنی راجح ہے اور مسندالیہ کی تقدیم اصل اور راجح اسلئے ہے کہ مسندالیہ معنیٰ محکوم علیہ ہوتا ہے یعنی اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ ذہن میں اس کا تحقق حکم سے پہلے ہو الحاصل محکوم علیہ ہونے کی وجہ سے ذہن میں مسندالیہ کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے اور جب ذہن میں مسندالیہ کا مقدم ہونا ضروری ہے تو اس کو ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ مسندالیہ کا وجود ذکری اور خارجی وجود ذہنی کے مطابق ہو جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اصل اور راجح ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو اسی وقت مقدم کیا جائے گا جبکہ اس اصل یعنی تقدیم سے کوئی مقتضی عدول موجود نہ ہو کیونکہ اگر کوئی امر تقدیم سے عدول کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مسندالیہ مقدم نہ ہو بلکہ مؤخر ہو تو اس صورت میں مسندالیہ کو مؤخر کیا جائے گا مقدم نہ کیا جائے گا۔ مثلاً فاعل مسندالیہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس کی تقدیم سے مقتضی عدول موجود ہے اسلئے اس کو مؤخر کیا جاتا ہے نہ کہ مقدم اور یہاں مقتضی عدول یہ ہے کہ فاعل (مسندالیہ) معمول ہے اور مسند عامل ہے اور رتبۃً عامل پہلے ہوتا ہے اور معمول بعد میں لہذا عامل کے رتبہ کا لحاظ کرتے ہوئے عامل (مسند) کو پہلے ذکر کیا جائے گا اور معمول (مسندالیہ) کو بعد میں رہا یہ سوال کہ عامل رتبۃً مقدم کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ..... عامل علت ہوتا ہے اور معمول معلول ہوتا ہے اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

وَاِمَّا لِتَمْكِيْنِ الْخَبَرِ فِيْ ذِهْنِ السَّامِعِ لِاَنَّ فِي الْمُبْتَدَاءِ تَشْوِيْقًا اِلَيْهِ اَيْ اِلَى الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ **شعر** وَالَّذِيْ حَارَتِ الْبَرِيَّةُ فِيْهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ - يَعْنِيْ تَحَيَّرَتِ الْخَلَائِقُ فِيْ مَعَادِ الْجُسْمَانِيِّ وَالنُّشُوْرِ الَّذِيْ لَيْسَ بِنَفْسَانِيٍّ بِدَلِيْلِ مَاقَبْلَهُ **شعر** بَانَ اَلْاَمْرُ لِاِلٰهِ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فَدَاعٍ اِلٰى ضَلَالٍ وَهَادٍ ۔ يَعْنِيْ بَعْضُهُمْ يَقُوْلُ بِالْمَعَادِ وَبَعْضُهُمْ لَا يَقُوْلُ بِهِ وَاِمَّا لِتَعْجِيْلِ الْمَسَرَّةِ اَوِ الْمَسَاءَةِ لِلتَّفَاؤُلِ عِلَّةٌ لِتَعْجِيْلِ الْمَسَرَّةِ اَوْ

التَّطَيُّرِ عِلَّةٌ لِتَعْجِيْلِ الْمَسَاءَةِ نَحْوُ سَعْدٌ فِيْ دَارِكَ لِتَعْجِيْلِ الْمَسَرَّةِ وَالسَّفَّاحُ فِيْ دَارِ صَدِيْقِكَ لِتَعْجِيْلِ الْمَسَاءَةِ وَاِمَّا لِاِيْهَامِ اَنَّهُ اَيِ الْمُسْنَدَ اِلَيْهِ لَايَزُوْلُ عَنِ الْخَاطِرِ لِكَوْنِهٖ مَطْلُوْبًا اَوْ اَنَّهُ يُسْتَلَذُّ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَحْبُوْبًا وَاِمَّا لِنَحْوِ ذٰلِكَ مِثْلُ اِظْهَارِ تَعْظِيْمِهٖ اَوْ تَحْقِيْرِهٖ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ

ترجمہ اور یا خبر کو سامع کے ذہن میں جاگزیں کرنے کے لئے کیونکہ مبتداء میں خبر کی طرف شوق دلاتا ہے جیسے شاعر کا قول وہ چیز جس میں مخلوق حیران ہے، وہ حیوان ہے جو مٹی سے پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق متحیر ہے معاد جسمانی میں اور قبروں سے اٹھنے میں جو روحانی نہیں ہے دلیل اس کے ماقبل کا شعر ہے ۔ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہو گیا اور لوگ اختلاف کر رہے ہیں بعض گمراہی کے داعی ہیں اور بعض ہدایت کے یعنی بعض معاد کے قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں ہیں اور یا تعجیلِ مسرت یا تعجیلِ مساءت کے لئے نیک فالی کی وجہ سے (یہ) تعجیلِ مسرت کی علت ہے یا بدشگونی کی وجہ سے (یہ) تعجیلِ مساءت کی علت ہے جیسے سعد فی دارک تعجیلِ مسرت کے لئے ہے اور السفاح فی دار صدیقک تعجیل مساءت کے لئے ہے اور یا یہ خیال ڈالنے کے لئے کہ مسند الیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے یا اس کے محبوب ہونے کی وجہ سے اس سے لذت حاصل کرتا ہے اور یا اس کے مثل کی وجہ سے مثلاً مسند الیہ کی تعظیم یا اس کی تحقیر ظاہر کرنا یا وہ جو اس کے مشابہ ہو۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم اس لئے اہم ہوتی ہے کہ متکلم خبر کو سامع کے ذہن میں خوب جما دینا چاہتا ہے یعنی اگر متکلم کا منشا سامع کے ذہن میں خبر کو متمکن کرنا ہو تو بھی مسند الیہ کا مقدم کرنا اہم ہوتا ہے کیونکہ جب مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا جائے گا تو یہ سامع کے دل میں خبر کا شوق پیدا کرے گا یعنی مسند الیہ سنکر اس کے دل میں خبر کے سننے کا اشتیاق ہوگا اور جو چیز طلب اور اشتیاق کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ چونکہ اوقع فی النفس اور متمکن فی الذہن ہوتی ہے اسلئے مسند الیہ کے بعد آنے والی یہ خبر بھی سامع کے ذہن میں متمکن اور پیوست ہو جائے گی لیکن یہ خیال رہے کہ مسند الیہ کے ذکر سے خبر سننے کا اشتیاق اسی صورت میں ہوگا جبکہ مسند الیہ کے ساتھ ایسا وصف یا صلہ ہو جس سے خبر کیطرف اشتیاق ہوتا ہو جیسے شاعر کا قول والذی حارت البریۃ فیہ ؛ حیوان مستحدث من جماد ۔ وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ جانور ہے جو بے جان شئے یعنی مٹی اور سڑی ہوئی ہڈیوں سے از سر نو پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق، معاد جسمانی اور قبروں سے زندہ اٹھ کر منتشر ہونے میں حیران ہے اور قبروں سے اٹھ کر منتشر ہونا صرف نفسانی اور روحانی نہیں ہے بلکہ روحانی اور جسمانی دونوں ہے اور اس کی دلیل (کہ حیوان مستحدث من جماد سے مراد بنو آدم ہیں اور مخلوق جس کے بارے میں حیران ہے وہ ان کا معاد اور نشور ہے) ماقبل کا یہ شعر ہے ۔ بان الامر الالہ واختلف ؛ الناس فداع الی الضلال وہاد

یعنی دلائل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہوگیا اور لوگ اختلاف میں پڑگئے چنانچہ بعض معاد کے قائل ہوکر سیدھی راہ پر لگ گئے اور بعض اس کا انکار کرکے راہ سے بھٹک گئے اس مثال میں الذی اپنے صلہ سے ملکر مسند الیہ (مبتدا ہے) اسکو سنکر سامع کے دل میں یہ شوق پیدا ہوا کہ حیران کرنے والی چیز کیا ہے۔ اس کا جواب دوسرے مصرعہ میں دیا گیا ہے جو مسند (خبر) ہے جس سے یہ خبر خوب ذہن نشین ہوگئی۔ اردو میں اس کی مثال ؎

آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں ÷ سوزِ غمہائے نہانی اور ہے

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسند الیہ ہے اس کو سنکر سامع متحیر ہوا اور اس خبر کو معلوم کرنے کا مشتاق ہوا کہ آتش دوزخ سے زیادہ گرم کیا چیز ہے پس دوسرے مصرعہ میں اس خبر کو ذکر کر دیا گیا اور کہا گیا کہ اندر کے غم کی جلن اس سے بھی زیادہ گرم ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم اسلئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو جلد سرور حاصل ہوجائے اور سامع اس سے نیک فال لے مثلاً متکلم نے کہا سعد فی دارک۔ سعد اگرچہ علم ہے لیکن اس کے معنی نیک بخت اور خوش بخت کے ہیں۔ پس سعد کے ذکر ہوتے ہی سامع نیک فال لیگا اور اسکو خوشی حاصل ہوگی۔

پس یہاں مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور مسند الیہ کا ذکر تعجیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے۔ اردو میں جیسے ؎

خوبی و خرمی و راحت و آرام و سرور ÷ تیرے دروازے کی تاحشر نہ چھوڑیں چوکھٹ

پہلے مصرعہ میں پانچ مسند الیہ ایسے ہیں جنکو سنکر مسرت پیدا ہوتی ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کی تقدیم اسلئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو بہت جلد غمگین کیا جائے مثلاً کسی نے کہا السفاح فی دار صدیقک۔ سفاح خونریز کو کہتے ہیں پس السفاح کا لفظ سنتے ہی سامع رنجیدہ ہوگا اور اس سے بدشگونی لیگا پس یہاں مسند الیہ کی تقدیم اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کے ذکر کا اہم ہونا سامع کو بعجلت رنج پہنچانے کی وجہ سے ہے اردو میں جیسے ؎

کشتن خلق اس کا سدا کام ہے ÷ مرگ و قضا مفت میں بدنام ہے

مرگ و قضا مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ برائی کی اس بات کو عجلت کے ساتھ پیش کرکے سامع کو رنجیدہ کیا جا سکے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم سامع کے دل میں یہ بات ڈالدے کہ مسند الیہ میرا ایسا مطلوب ہے جو کبھی میرے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم سامع کے دل میں یہ وہم ڈال دے کہ مسند الیہ میرا ایسا محبوب ہے جس کے ذکر سے مجھے لذت حاصل ہوتی ہے جیسے الحبیب جاء اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جاتا ہے مثلاً مسند الیہ کو مقدم ذکر نہ کرنے سے بسا اوقات اولِ وہلہ میں سامع کے دل میں محکوم علیہ کے علاوہ کا حصول ہوجاتا ہے چنانچہ اگر متکلم نے مسند الیہ کو

مؤخر کرکے قائم زید کہا تو اول وہلہ میں یعنی زید کے ذکر سے پہلے سامع کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ قائم، زید کے علاوہ ہے اور قیام کا حکم زید پر نہیں لگایا گیا ہے بلکہ زید کے علاوہ پر لگایا گیا ہے پس سامع کے اس خیال کی نفی کرنے کے لئے اور اس غلط حصول سے احتراز کرنے کے لئے بھی مسندالیہ کا ذکر مقدم کیا جاتا ہے۔

قَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ وَقَدْ يُقَدَّمُ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ لِيُفِيْدَ التَّقْدِيْمُ تَخْصِيْصَهٗ بِالْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ اَیْ قَصْرُ الْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ عَلَيْهِ اِنْ وَلِيَ الْمُسْنَدُ اِلَيْهِ حَرْفَ النَّفْيِ اَیْ وَقَعَ بَعْدَهَا بِلَا فَصْلٍ نَحْوُ مَا اَنَا قُلْتُ هٰذَا اَیْ لَمْ اَقُلْهُ مَعَ اَنَّهٗ مَقُوْلٌ لِغَيْرِیْ فَالتَّقْدِيْمُ يُفِيْدُ نَفْيَ الْفِعْلِ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ وَثُبُوْتَهٗ لِغَيْرِهٖ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِیْ نُفِیَ عَنْهُ مِنَ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ وَلَا يَلْزَمُ ثُبُوْتُهٗ لِجَمِيْعِ مَنْ سِوَاكَ لِاَنَّ التَّخْصِيْصَ اِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَنْ يَتَوَهَّمُ الْمُخَاطَبُ اِشْتِرَاكَكَ مَعَهٗ اَوِ انْفِرَادَكَ بِهٖ دُوْنَهٗ۔

ترجمہ شیخ عبدالقاہر نے کہا اور کبھی مسندالیہ کو مقدم کیا جاتا ہے تاکہ تقدیم مسندالیہ فائدہ دے اس کی تخصیص کا خبر فعلی کے ساتھ یعنی خبر فعلی کو اس پر منحصر کرنے کا اگر مسندالیہ حرف نفی سے متصل ہو یعنی حرف نفی کے بعد بلا فصل واقع ہو جیسے ما انا قلت ہذا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا باوجودیکہ میرے علاوہ کا کہا ہوا ہے پس تقدیم متکلم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے اس طریقہ پر جس طریقہ پر متکلم سے نفی کی گئی ہے عموم اور خصوص کے لحاظ سے اور تیرے علاوہ تمام کے لئے فعل کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اور اس لئے کہ تخصیص اس شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے ساتھ مخاطب تجھ کو شریک کار سمجھ رہا ہے یا اس کام کا مرتکب تجھ کو تنہا سمجھ رہا ہے۔

تشریح عبدالقاہر سے پہلے قال فعل متن میں نہیں ہے بلکہ شارح نے اس فعل کو مقدر مان کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عبدالقاہر فعل محذوف کا فاعل ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ ان مواقع میں سے نہیں ہے جن مواقع میں فعل کو حذف کیا جاتا ہے جیسا کہ احوال متعلقات فعل میں آجائے گا لہٰذا مناسب یہ تھا کہ عبدالقاہر کو مبتدا بنا دیا جائے اور اس کی خبر "اورد کلاماً" محذوف مانی جائے اور ترجمہ یہ ہو کہ عبدالقاہر ایک کلام لائے۔ اسی طرح مطول میں مذکور ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ فعل مقدر ماننے کی صورت میں حذف مفرد ہوگا۔ اور خبر محذوف ماننے کی صورت میں حذف جملہ ہوگا اور حذف مفرد، حذف جملہ سے بہتر ہوتا ہے۔ الحاصل دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی لازم آتی ہے بہرحال قال عبدالقاہر اور اورد کلاماً سے مراد یہ ہے کہ وقد یقدم الی آخرہ سے جو کچھ بیان کیا جائے گا وہ عبدالقاہر کا کلام ہے۔ یہ خیال رہے کہ

عبد القاہر کا یہ کلام اہتمام مذکور کا مقابل ہے یعنی مصنف کے قول اما تقدیمہ فلکون ذکرہ اہم کے مقابل ہے ایسا نہیں ہے کہ یہ ذکرِ مسندالیہ کے اہم ہونے کے نکات میں سے کوئی نکتہ ہے بہرحال عبد القاہر کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسندالیہ کی یہ تقدیم خبرفعلی کے ساتھ مسندالیہ کی تخصیص پر دلالت کرے یعنی اس بات پر دلالت کرے کہ خبرفعلی، مسندالیہ پر منحصر ہے مگر اس تقدیم کا مفیدِ تخصیص ہونا دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مسندالیہ کی خبر فعل ہو اور اس کی ضمیر مستتر کا مرجع مسندالیہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مسندالیہ حرف نفی کے ساتھ متصل ہو یعنی مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ دوسری شرط سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ تقدیم مسندالیہ، مسندالیہ کی خبرفعلی کی نفی کے ساتھ تخصیص پر دلالت کرے گی نہ کہ خبرفعلی کے ثبوت کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو متن میں خبرفعلی سے پہلے مضاف محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی بنفی الخبر الفعلی یعنی مسندالیہ کی تقدیم مسندالیہ کو خبرفعلی کی نفی کے ساتھ خاص کرنے اور منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے۔ شارح کی ذکر کردہ بلافصل کی قید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسندالیہ اگر بلافصل حرف نفی کے بعد واقع ہوگا تو تقدیم، تخصیص کا فائدہ دیگی ورنہ نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسندالیہ اور حرف نفی کے درمیان اگر فعل کے کسی معمول کے ساتھ فصل ہوگیا تو بھی تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ما زیدًا انا ضربتُ، میں نے ہی زید کو نہیں مارا ہے۔ مافی الدار انا جلست، گھر میں میں نہیں بیٹھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بلافصل کی قید، قید کے طور پر مذکور نہیں ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ ولی جس کے معنی اتصال کے ہیں اس کی دو حقیقتیں ہیں ایک اصطلاحی دوم لغوی۔ اس کی حقیقت اصطلاحیہ میں یہ قید معتبر ہوتی ہے لیکن حقیقت لغویہ میں معتبر نہیں ہوتی بلکہ ولی لغۃً فاصل کے ساتھ بھی صادق آتا ہے پس یہاں شارح نے بلافصل کی قید ولی کی حقیقتِ اصطلاحیہ کا اعتبار کرتے ہوئے ذکر کردی ہے اور یہاں ولی کی حقیقت لغویہ مراد ہے جس میں بلافصل کی قید معتبر نہیں ہے۔ خادم نے اسی حقیقت لغویہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے کہ دوسری شرط یہ ہے کہ مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو خواہ بلافصل واقع ہو خواہ فاصل کے ساتھ واقع ہو۔ الحاصل مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ مسندالیہ کی تقدیم مفیدِ تخصیص ہوتی ہے یعنی مسندالیہ پر مسند (خبرفعلی) کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے یعنی اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مسندالیہ مقصور علیہ ہے اور مسند یعنی خبرفعلی مقصور ہے۔ اور اردو میں اس کی علامت یہ ہے کہ مقصور علیہ کے ساتھ "ہی" لگا دیا جائے مثلاً ما انا قلت ہذا، اس مثال میں مسندالیہ کلمہ انا حرف نفی کے بعد بھی واقع ہے اور اس کی خبرفعلی بھی ہے لہذا اس مثال میں انا مقصور علیہ ہوگا اور خبرفعلی کی نفی یعنی عدم قول مقصور ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ میں نے ہی نہیں کہا ہے اگرچہ میرے علاوہ نے کہا ہے اور اس تخصیص اور حصر کا مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ کی تقدیم، متکلم سے نفی کا فائدہ دیگی اور متکلم کے علاوہ کے لئے اسی طریقہ پر ثبوت کا فائدہ دیگی جس طریقے پر متکلم سے نفی کی گئی ہے اگر متکلم سے فعل کی خصوصی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوصی طور پر ہوگا جیسا کہ مذکورہ مثال میں متکلم سے خصوصی طور پر اس بات کے کہنے کی نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے

بھی خصوصی طور پر اسی بات کے کہنے کا ثبوت ہوگا اور اگر متکلم سے فعل کی عمومی طور پر نفی کیگئی ہے تو غیر متکلم کے لئے بھی عمومی طور پر اس کا ثبوت ہوگا مثلاً ما انا رأیت احداً میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا۔ اس مثال میں چونکہ متکلم سے عمومی طور پر رویت کی نفی کی گئی ہے اسلئے غیر متکلم کے لئے رویت کا ثبوت بھی عمومی طور پر ہوگا یعنی غیر متکلم نے ہر ایک کو دیکھا ہے۔ ولا یلزم سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے وہم یہ ہے کہ تخصیص اور قصر کی تشریح کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی جائے گی اسی فعل کو غیر متکلم کے لئے ثابت کیا جائیگا اور غیر متکلم میں متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد داخل ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی گئی ہے اس فعل کو متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت کیا گیا ہے حالانکہ یہ بات بداہتہ باطل ہے کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی فعل دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو اسی وہم کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کیونکہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر حقیقی (۲) قصر اضافی۔ قصر حقیقی یہ ہے کہ ایک شئے کو دوسری شئے پر باعتبار حقیقت کے اسطرح منحصر کیا جائے اور ایک شئے کو دوسری شئے کے ساتھ باعتبار حقیقت کے اس طرح خاص کیا جائے کہ پہلی شئے (مقصور) دوسری شئے (مقصور علیہ) کے علاوہ کسی شئے میں نہ پائی جائے مثلاً "لا الٰہ الا اللہ" یعنی معبود اللہ ہی ہے پس اس میں معبود ہونے کو اللہ پر منحصر کیا گیا ہے اور اسطرح اللہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کہ معبودیت کسی دوسرے میں نہیں پائی جاتی ہے اور قصر اضافی یہ ہے کہ ایک شئے کو دوسری شئے پر کسی معین شئے کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا جائے مثلاً لا شجاع الا حسن، حسن ہی بہادر ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حسن کے علاوہ دنیا میں کوئی بہادر نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ ایک شخص یعنی مخاطب حسن اور سعید دونوں کو بہادر سمجھتا تھا پس متکلم نے اس مخاطب سے کہا کہ حسن ہی بہادر ہے سعید بہادر نہیں ہے یعنی دونوں کو بہادر سمجھنا غلط ہے بلکہ ایک یعنی حسن بہادر ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ سعید کے علاوہ کوئی دوسرا بھی بہادر ہو۔ پس شیخ کے کلام میں قصر اضافی مراد ہے نہ کہ حقیقی اور یہ مطلب ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم جو خبر فعلی کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے وہ باعتبار حقیقت کے نہیں ہے بلکہ اس معین شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے بارے میں مخاطب کا خیال یہ ہے کہ مسند الیہ (متکلم) خبر فعلی میں اس کا شریک ہے یا مخاطب کو یہ خیال ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص خاص ہے پس متکلم نے شرکت کی نفی کر کے یا اپنے برخلاف گمان کی نفی کر کے خبر فعلی کو اپنے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے اوپر منحصر کیا ہے اور اس صورت میں یہ لازم نہیں آتا کہ خبر فعلی متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خبر فعلی صرف اس کے لئے ثابت ہو جس کو مخاطب نے متکلم کے ساتھ شریک کیا ہے یا جس کے بارے میں مخاطب نے متکلم کے برخلاف کا گمان کیا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی بطلان نہیں ہے متکلم نے اگر شرکت کی نفی کی ہے تو اس کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اپنے برخلاف کی نفی کی ہے تو اس کو قصر قلب کہا جائے گا۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ التَّقْدِیْمَ یُفِیْدُ التَّخْصِیْصَ وَنَفْیَ الْحُکْمِ عَنِ الْمَذْکُوْرِ مَعَ

ثُبُوْتِهٖ لِلْغَیْرِ لَمْ یَصِحَّ مَا اَنَا قُلْتُ هٰذَا وَلَا غَیْرِیْ لِاَنَّ مَفْهُوْمَ مَا اَنَا قُلْتُ ثُبُوْتُ قَائِلِیَّةِ هٰذَا الْقَوْلِ لِغَیْرِ الْمُتَکَلِّمِ وَمَنْطُوْقُ لَا غَیْرِیْ نَفْیُهَا عَنْهُ وَهُمَا مُتَنَاقِضَانِ وَلَا مَا اَنَا رَأَیْتُ اَحَدًا لِاَنَّهٗ یَقْتَضِیْ اَنْ یَکُوْنَ اِنْسَانٌ غَیْرُ الْمُتَکَلِّمِ قَدْ رَأٰی اَیْ کُلَّ اَحَدٍ مِنَ النَّاسِ لِاَنَّهٗ قَدْ نُفِیَ عَنِ الْمُتَکَلِّمِ الرُّؤْیَةُ عَلٰی وَجْهِ الْعُمُوْمِ فِی الْمَفْعُوْلِ فَیَجِبُ اَنْ یَثْبُتَ لِغَیْرِهٖ عَلٰی وَجْهِ الْعُمُوْمِ فِی الْمَفْعُوْلِ لِیَتَحَقَّقَ تَخْصِیْصُ الْمُتَکَلِّمِ بِهٰذَا النَّفْیِ وَلَا مَا اَنَا ضَرَبْتُ اِلَّا زَیْدًا لِاَنَّهٗ یَقْتَضِیْ اَنْ یَکُوْنَ اِنْسَانٌ غَیْرُکَ قَدْ ضَرَبَ کُلَّ اَحَدٍ سِوٰی زَیْدٍ لِاَنَّ الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ مُقَدَّرٌ عَامٌّ وَکُلُّ مَا نَفَیْتَهٗ عَنِ الْمَذْکُوْرِ عَلٰی وَجْهِ الْحَصْرِ یَجِبُ ثُبُوْتُهٗ لِغَیْرِهٖ تَحْقِیْقًا لِمَعْنَی الْحَصْرِ اِنْ عَامًّا فَعَامٌّ وَاِنْ خَاصًّا فَخَاصٌّ وَفِیْ هٰذَا الْمَقَامِ مَبَاحِثُ نَفِیْسَةٌ وَشَحَنَّا بِهَا فِی الشَّرْحِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اسلئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور مذکور سے حکم کی نفی کا اس کے غیر کے لئے ثبوت کے ساتھ ما انا قلت ولا غیری صحیح نہیں ہے کیونکہ ما انا قلت کا مفہوم اس قول کی قائلیت کو غیر متکلم کے لئے ثابت کرنا ہے اور لا غیری کا منطوق غیر متکلم سے اس کی نفی کرنا ہے اور یہ دونوں متناقض ہیں اور نہ ما انا رأیت احدا صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی ایسا انسان ہو جس نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہو اسلئے کہ مفعول میں متکلم سے رویت کی نفی علی وجہ العموم کی گئی ہے لہذا غیر متکلم کے لئے مفعول میں علی وجہ العموم ثبوت ضروری ہے تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے اور نہ ما انا ضربت الا زیدا صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تیرے علاوہ کوئی انسان ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ ہر ایک کو مارا ہو اسلئے کہ مستثنیٰ منہ مقدر عام ہے اور ہر وہ چیز جس کی تو مذکور سے علی وجہ الحصر نفی کرے معنی حصر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کیواسطے اس کا ثبوت ضروری ہے اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص، اور اس مقام میں اچھی اچھی بحثیں ہیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا ہے

تشریح مصنف رحمہ نے اپنے قول وقد یقدم المسند الیہ لیفید تخصیصہ پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تقدیم مسند الیہ چونکہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ حکم مذکور یعنی مسند الیہ مذکور سے یعنی متکلم سے منتفی ہو اور غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اس لئے ما انا قلت ہذا ولا غیری کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تخصیص اور حصر کی وجہ سے ما انا قلت ہذا کا مفہوم اور مدلول التزامی یہ ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم کے لئے ثابت ہوا اسلئے کہ جب اس قول کی قائلیت متکلم سے منتفی ہے تو لازمی طور پر غیر متکلم کے لئے ثابت ہوگی اور لا غیری کا منطوق اور مدلول مطابقی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم سے منتفی ہے کیونکہ لا غیری کا مطلب یہ ہے کہ میرے علاوہ نے بھی نہیں کہا ہے پس اس کلام میں دو متناقض چیزیں جمع ہو گئی ہیں لہذا اجتماع نقیضین کی وجہ سے یہ کلام غیر صحیح اور

باطل ہوگا اور ما انا رأیت احدًا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا مقتضی ہے کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور یہ کلام اس بات کا مقتضی اس لئے ہے کہ اس کلام میں متکلم سے مفعول کے اندر رویت کی نفی علیٰ وجہ العموم کی گئی ہے یعنی متکلم نے یہ کہا ہے کہ میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا ہے لہٰذا بقاعدہ من العموم والخصوص غیر متکلم کے لئے مفعول کے اندر رویت کا ثبوت علیٰ وجہ العموم ضروری ہوگا، تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے۔ اور ما انا ضربت الا زیدًا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی آدمی ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہو حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے کیونکہ اس مثال میں مستثنیٰ منہ عام مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے ما انا ضربت احدًا الا زیدًا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس چیز کی نفی مذکور (یعنی متکلم) سے بطریقہ حصر ہو تو معنی حصر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت اسی طریقہ پر ضروری ہوگا جس طریقہ پر اس کی نفی کی گئی تھی اگر متکلم سے نفی عموم کے ساتھ تھی تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور اگر متکلم سے خصوص کے ساتھ نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوص کے ساتھ ہوگا پس مذکورہ مثال میں چونکہ متکلم سے عموم کے ساتھ ضرب کی نفی کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ میں نے زید کے علاوہ کسی کو نہیں مارا اس لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہے حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس مقام پر مطول میں بڑی عمدہ بحثیں لکھی ہیں اگر جی چاہے تو دیکھ لیا جائے۔

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَلِ الْمُسْنَدَ اِلَیْہِ حَرْفُ النَّفْیِ بِاَنْ لَا یَکُوْنَ فِی الْکَلَامِ حَرْفُ النَّفْیِ اَوْ یَکُوْنَ حَرْفُ النَّفْیِ مُتَأَخِّرًا عَنِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ فَقَدْ یَاتِی التَّقْدِیْمُ لِلتَّخْصِیْصِ رَدًّا عَلٰی مَنْ زَعَمَ اِنْفِرَادَ غَیْرِہٖ اَیْ غَیْرَ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ الْمَذْکُوْرِ بِہٖ اَیْ بِالْخَبَرِ الْفِعْلِیِّ اَوْ زَعَمَ مُشَارَکَتَہٗ اَیْ مُشَارَکَۃَ الْغَیْرِ فِیْہِ اَیْ فِی الْخَبَرِ الْفِعْلِیِّ نَحْوُ اَنَا سَعَیْتُ فِیْ حَاجَتِکَ لِمَنْ زَعَمَ اِنْفِرَادَ الْغَیْرِ بِالسَّعْیِ فَیَکُوْنُ قَصْرَ قَلْبٍ اَوْ زَعَمَ مُشَارَکَتَہٗ لَکَ فِی السَّعْیِ فَیَکُوْنُ قَصْرَ اِفْرَادٍ وَیُؤَکَّدُ عَلَی الْاَوَّلِ اَیْ عَلٰی تَقْدِیْرِ کَوْنِہٖ رَدًّا عَلٰی مَنْ زَعَمَ اِنْفِرَادَ الْغَیْرِ بِنَحْوِ لَا غَیْرِیْ مِثْلُ لَا زَیْدٌ وَلَا عَمْرٌو وَلَا مَنْ سِوَایَ لِاَنَّہُ الدَّالُّ صَرِیْحًا عَلٰی اِزَالَۃِ شُبْہَۃِ اَنَّ الْفِعْلَ صَدَرَ عَنِ الْغَیْرِ وَیُؤَکَّدُ عَلَی الثَّانِیْ اَیْ عَلٰی تَقْدِیْرِ کَوْنِہٖ رَدًّا عَلٰی مَنْ زَعَمَ الْمُشَارَکَۃَ بِنَحْوِ وَحْدِیْ مِثْلُ مُتَفَرِّدًا اَوْ مُتَوَحِّدًا اَوْ غَیْرَ مُشَارِکٍ لِاَنَّہُ الدَّالُّ صَرِیْحًا عَلٰی اِزَالَۃِ شُبْہَۃِ اِشْتِرَاکِ الْغَیْرِ فِی الْفِعْلِ وَالتَّاکِیْدُ اِنَّمَا یَکُوْنُ لِدَفْعِ شُبْہَۃٍ خَالَجَتْ قَلْبَ السَّامِعِ

ترجمہ ورنہ یعنی اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو بایں طور کہ کلام میں حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اس شخص پر رد کرنے کے لئے جو خبر فعلی کے ساتھ مسندالیہ مذکور کے علاوہ کے منفرد ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو جیسے انا سعیت فی حاجتک اس شخص سے کہے جو سعی کے ساتھ غیر کے منفرد ہونے کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر قلب ہوگی یا سعی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر افراد ہوگی اور پہلی صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے غیر کے منفرد ہونے کا گمان کیا ہے لاغیری جیسے کے ساتھ۔ جیسے لازید، لاعمرو اور لامن سوای کیونکہ لاغیری صراحۃً اس بات کے شبہ کے ازالہ پر دلالت کرنے والا ہے کہ فعل غیر سے صادر ہوا ہے اور دوسری صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ یہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے مشارکت کا گمان کیا ہے وحدی جیسے کے ساتھ جیسے منفرداً یا متوحداً یا غیر مشارک کیونکہ یہ لفظ صراحتاً فعل میں غیر کے اشتراک کے شبہ کو زائل کرنے پر دلالت کرنے والا ہے اور تاکید ایسے شبہ کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھٹکتا ہو۔

تشریح مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ اگر مسندالیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسندالیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی حکم اور تقریر حکم کے لئے ہوتی ہے مسندالیہ کے حرف نفی سے متصل نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو (۲) حرف نفی تو ہو مگر مسندالیہ سے مؤخر ہو۔ الحاصل اگر مسندالیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسندالیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور اس تخصیص سے مقصود کبھی تو اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس نے یہ گمان کیا ہے کہ خبر فعلی کا مباشر اور مرتکب مسندالیہ مذکور (متکلم) نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص ہے اور کبھی اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس کا خیال یہ ہے کہ خبر فعلی کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ اور لوگ بھی شریک ہیں مثلاً انا سعیت فی حاجتک. تیری حاجت روائی میں میں نے ہی کوشش کی ہے اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنے والا .... متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے علاوہ ایک دوسرا معین آدمی ہے تو اس صورت میں متکلم کی پیدا کردہ اس تخصیص کو قصر قلب کہا جائے گا اور اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنیوالا صرف متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے ساتھ اور بھی لوگ شریک ہیں تو اس صورت میں اس تخصیص کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اس کلام کو مؤکد کرنے کی ضرورت ہو تو پہلی صورت میں یعنی قصر قلب کی صورت میں لاغیری یا اس کے ہم مثل لازید لاعمرو، لامن سوای وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل مسندالیہ (متکلم) سے صادر ہوا ہے اسکے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں یعنی قصر افراد کی صورت میں وحدی یا اس کے ہم مثل منفرداً، متوحداً، غیر مشارک وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے بلکہ اس فعل کا

مرتکب تن تنہا متکلم ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پہلی صورت میں وحدی وغیرہ الفاظ کیساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل متکلم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں لاغیری وغیرہ الفاظ کے ساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے تو ہم جواب دینگے کہ پہلی صورت میں وحدی کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل متکلم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے لیکن اس بات پر وحدی کی دلالت التزاماً ہے نہ کہ صراحتًا۔ اسی طرح دوسری صورت میں لاغیری وغیرہ کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے لیکن اس بات پر لاغیری کی دلالت التزاماً ہے نہ کہ صراحتًا۔ اور صریحی دلالت چونکہ التزامی دلالت سے اولیٰ ہوتی ہے اسلئے ہم نے پہلی صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے لاغیری وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے اور دوسری صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے وحدی وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے۔

وَقَدْ يَاتِیْ لِتَقْوِيَةِ الْحُكْمِ وَتَقْرِيْرِهٖ فِیْ ذِهْنِ السَّامِعِ دُوْنَ التَّخْصِيْصِ نَحْوُ هُوَ يُعْطِی الْجَزِيْلَ قَصْدًا اِلٰی تَحْقِيْقِ اَنَّهٗ يَفْعَلُ اِعْطَاءَ الْجَزِيْلِ وَسَيَرِدُ عَلَيْكَ تَحْقِيْقُ مَعْنَی التَّقَوِّیْ

ترجمہ اور تقدیم کبھی تقویت حکم کے لئے آتی ہے اور اسکو سامع کے ذہن میں ثابت کرنے کے لئے نہ کہ تخصیص کے لئے جیسے ہو یعطی الجزیل اس بات کی تحقیق کا ارادہ کرتے ہوئے کہ وہ بہت بخشش کرتا ہے اور تقوی کے معنی کی تحقیق عنقریب آئے گی۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ مسند الیہ اگر حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی سامع کے ذہن میں حکم کو قوی اور ثابت کرنے کے لئے آتی ہے تخصیص کے لئے نہیں آتی مثلاً ہو یعطی الجزیل وہی بہت بخشش کرتا ہے اس مثال میں اعطاء جزیل کی تحقیق اور تقریر مقصود ہے اس طور پر کہ جب ہو کہا تو ہو نے مبتدا ہونے کی وجہ سے خبر کو طلب کیا پھر جب اس کے بعد یعطی فعل ذکر کیا تو اس فعل اعطاء کی اسناد ہو مبتدا کی طرف ہوئی اور اعطاء فعل، ہو مبتدا کے لئے ثابت ہو گیا اور فعل یعطی چونکہ اس ضمیر پر مشتمل ہے جس کا مرجع مبتدا ہے اور یہ فعل اس ضمیر کی طرف مسند ہے تو فعل اعطاء مبتدا کی طرف دوبار مسند ہوا اور فعل اعطاء مبتدا کے لئے دوبار ثابت ہوا پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کوئی یوں کہے یعطی زید الجزیل، یعطی زید الجزیل، اور اسناد کا مکرر ہونا اور کسی حکم کا دوبار ثابت ہونا اسی کا نام تقوی حکم اور تقریر حکم ہے لہٰذا مذکورہ مثال میں تقدیم مسند الیہ تقوی حکم اور تقریر حکم کے لئے ہوگی۔

وَكَذَا اِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَنْفِيًّا فَقَدْ يَاتِی التَّقْدِيْمُ لِلتَّخْصِيْصِ وَقَدْ يَاتِیْ لِلتَّقَوِّیْ

فَالْاَوَّلُ نَحْوُ اَنْتَ مَاسَعَیْتَ فِیْ حَاجَتِیْ قَصْدًا اِلٰی تَخْصِیْصِہٖ بِعَدَمِ السَّعْیِ وَالثَّانِیْ نَحْوُ اَنْتَ لَاتَکْذِبُ وَھُوَ لِتَقْوِیَۃِ الْحُکْمِ الْمَنْفِیِّ وَتَقْرِیْرِہٖ فَاِنَّہٗ اَشَدُّ لِنَفْیِ الْکِذْبِ مِنْ لَاتَکْذِبُ لِمَا فِیْہِ مِنْ تَکْرَارِ الْاِسْنَادِ الْمَفْقُوْدِ فِیْ لَاتَکْذِبُ وَاقْتَصَرَ الْمُصَنِّفُ عَلٰی مِثَالِ التَّقَوِّیْ لِیُفَرِّعَ عَلَیْہِ التَّفْرِقَۃَ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ تَاکِیْدِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ کَمَا اَشَارَ اِلَیْہِ بِقَوْلِہٖ وَکَذَا مِنْ لَاتَکْذِبُ اَنْتَ یَعْنِیْ اَنَّہٗ اَشَدُّ لِنَفْیِ الْکِذْبِ مِنْ لَاتَکْذِبُ اَنْتَ مَعَ اَنَّ فِیْہِ تَاکِیْدًا لِاَنَّہٗ اَیْ لِاَنَّ لَفْظَ اَنْتَ اَوْ لِاَنَّ لَاتَکْذِبُ اَنْتَ لِتَاکِیْدِ الْمَحْکُوْمِ عَلَیْہِ بِاَنَّہٗ ھُوَ ضَمِیْرُ الْمُخَاطَبِ تَحْقِیْقًا وَلَیْسَ الْاِسْنَادُ اِلَیْہِ عَلٰی سَبِیْلِ السَّھْوِ وَالتَّجَوُّزِ اَوِ النِّسْیَانِ لَا لِتَاکِیْدِ الْحُکْمِ لِعَدَمِ تَکَرُّرِ الْاِسْنَادِ وَھٰذَا الَّذِیْ ذُکِرَ مِنَ التَّقْدِیْمِ لِلتَّخْصِیْصِ تَارَۃً وَالتَّقَوِّیْ اُخْرٰی اِنْ بُنِیَ الْفِعْلُ عَلٰی مُعَرَّفٍ

ترجمہ اور اسی طرح جب فعل منفی ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقوی کے لئے آتی ہے پس اول جیسے تونے ہی میری ضرورت میں کوشش نہیں کی ہے عدم سعی کیساتھ اس کی تخصیص کا ارادہ کرتے ہوئے اور ثانی جیسے انت لاتکذب اور یہ حکم منفی کی تقویت اور تقریر کے لئے ہے کیونکہ اس میں لاتکذب کی بہ نسبت جھوٹ کی نفی زیادہ ہے اسلئے کہ اس میں اس اسناد کی تکرار ہے جو لاتکذب میں مفقود ہے اور مصنف نے تقوی کی مثال پر اکتفاء کیا تاکہ اس پر تقوی حکم اور تاکید مسندالیہ کے درمیان فرق متفرع ہو سکے۔ جیسا کہ اس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور ایسے ہی لاتکذب انت سے یعنی انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب انت سے زیادہ ہے باوجودیکہ اس میں تاکید ہے اسلئے کہ لفظ انت یا اسلئے کہ لاتکذب انت تاکید محکوم علیہ کے لئے ہے بایں طور کہ وہ تحقیق کے ساتھ ضمیر مخاطب ہے اور اسکی طرف اسناد سہو اور مجاز یا نسیان کے طریقہ پر نہیں ہے نہ کہ تاکید حکم کے لئے کیونکہ تکرار اسناد معدوم ہے اور یہ جو مذکور ہوا یعنی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کے لئے اگر فعل معرّف پر مبنی ہو۔

تشریح مصنف رحنے فرمایا ہے کہ اسی طرح جب فعل منفی ہو یعنی جب حرف نفی مسندالیہ سے مؤخر ہو تو مسندالیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقوی حکم اور تقریر حکم کے لئے آتی ہے تخصیص کی مثال جیسے انت ما سعیت فی حاجتی تونے ہی میری حاجت روائی میں کوشش نہیں کی ہے پس اس مثال میں مسندالیہ کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے یعنی مسندالیہ سے سعی کی نفی کرنا اور غیر مسندالیہ کیلئے اس کو ثابت کرنا مقصود ہے الحاصل اس مثال میں تقدیم اسی طرح مفید تخصیص ہے جیسا کہ ما انا قلت ہذا میں مفید تخصیص ہے اور ثانی یعنی تقوی حکم کی مثال انت لاتکذب ہے کیونکہ اس مثال میں حکم منفی کی تقریر اور تقویت ہے اس طور

پر کہ انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب سے زیادہ ہے اور انت لاتکذب میں کذب کی نفی زیادہ اس لئے ہے کہ اس میں اسناد مکرر ہے اس طور پر کہ فعل کذب کی اسناد ایک بار تو مسندالیہ اور مبتدا کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو فعل میں مستتر ہے پس انت لاتکذب۔ لاتکذب۔ لاتکذب کے مرتبہ میں ہوگا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تکرار اسناد کی صورت میں حکم کی تقویت اور تقریر ہو جاتی ہے لہذا اس مثال میں تقدیم مفید تقوی ہوگی اور لاتکذب میں چونکہ تکرار اسناد نہیں ہے اسلئے اس میں تقوی حکم اور تقریر حکم نہ ہوگی شارح نے تقوی حکم کی جو علت بیان کی ہے یعنی تکرار اسناد کا ہونا اس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ کوئی تخصیص تقوی سے خالی نہیں ہے کیونکہ جہاں بھی تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص ہوتی ہے وہیں وہ کلام دو اسناد پر مشتمل ہوتا ہے لیکن شئے کا بالذات مقصود ہونا اور شئے کا بالتبع حاصل ہونا ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے یعنی جس صورت میں تقدیم سے تخصیص کا ارادہ کیا جاتا ہے اس صورت میں تقدیم سے تخصیص تو بالذات مقصود ہوتی ہے اور رہی تقوی تو وہ بالتبع حاصل ہوتی ہے مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ شارح رح نے انت لاتکذب کے مفید تقوی ہونے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں حکم منفی کی تقویت ہے اور حکم منفی یعنی وہ حکم جس کی نفی کی گئی ہے کذب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود نہیں ہے بلکہ نفی کذب کی تقویت مقصود ہے پس مناسب بات یہ تھی کہ لفظ المنفی کو حذف کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا وہو لتقویۃ الحکم۔ اور حکم سے مراد نفی کذب ہے لہذا یہ کلام نفی کذب کی تقویت کے لئے ہے اور یہ صحیح ہے۔

واقتصر المصنف الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل منفی کی صورت میں تقدیم مسندالیہ تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتی ہے۔ لیکن مصنف نے صرف تقوی کی مثال ذکر کی ہے، تخصیص کی مثال ذکر نہیں کی آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص اور تقوی کی سابقہ مثالوں پر قیاس کرتے ہوئے یہاں دونوں مثالیں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مصنف نے تقوی کی مثال کو اسلئے ذکر کیا ہے کہ مصنف تقوی اور تاکید مسندالیہ کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب انت سے بھی زیادہ ہے باوجودیکہ لاتکذب انت میں مسندالیہ کی تاکید انت مذکور ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ لاتکذب انت میں لفظ انت محکوم علیہ (فاعل اور مسندالیہ) کی تاکید ہے اور محکوم علیہ تحقیقی طور پر وہ ضمیر مخاطب ہے جو تکذب میں مستتر ہے۔ اور اس تاکید سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ فعل کذب کی اسناد ضمیر مخاطب کی طرف سہوًا یا مجازًا یا نسیانًا نہیں ہے اور لفظ انت تاکید حکم کے لئے نہیں ہے اور تاکید حکم کے لئے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تاکید حکم کے لئے تکرار اسناد ضروری ہے اور یہاں تکرار اسناد پایا نہیں گیا لہذا لاتکذب انت میں حکم کی تاکید نہ ہوگی بلکہ محکوم علیہ کی تاکید ہوگی۔ اور تاکید حکم، تاکید محکوم علیہ سے اقوی ہوتی ہے۔ اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تاکید حکم جو مفید تقوی ہے اس میں اسناد

مکرر ہوتی ہے اور تاکید محکوم علیہ میں اسناد مکرر نہیں ہوتی بلکہ ایک ہوتی ہے تاکید محکوم علیہ کا فائدہ مجاز یا غلطی یا نسیان کے وہم کو دور کرنا ہے مثلاً اگر صرف لاتکذب کہدیا جاتا تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ یہاں اسناد میں مجاز ہے یعنی حقیقت میں تو لایکذب ہے اور کذب کی اسناد غائب کی طرف ہے لیکن مجازاً ضمیر مخاطب کی طرف اسناد کردی گئی اور لاتکذب کہدیا گیا۔ لیکن جب لاتکذب کے بعد انت ذکر کیا گیا تو مجاز کا یہ وہم دور ہوگیا۔ شارح رح کہتے ہیں کہ مصنف رح کا یہ قول کہ تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے اسوقت ہے جبکہ فعل معرفہ پر مبنی ہو یعنی مسندالیہ معرفہ ہو اسم ظاہر ہو یا ضمیر ہو۔

وَاِنْ بُنِیَ الْفِعْلُ عَلٰی مُنَکَّرٍ اَفَادَ التَّقْدِیْمُ تَخْصِیْصَ الْجِنْسِ اَوِ الْوَاحِدِ بِهٖ اَیْ بِالْفِعْلِ نَحْوُ رَجُلٌ جَاءَنِیْ اَیْ لَا امْرَأَةٌ فَیَکُوْنُ تَخْصِیْصَ جِنْسٍ اَوْ لَا رَجُلَانِ فَیَکُوْنُ تَخْصِیْصَ وَاحِدٍ وَذٰلِکَ لِاَنَّ اِسْمَ الْجِنْسِ حَامِلُ الْمَعْنَیَیْنِ اَلْجِنْسِیَّةِ وَالْعَدَدِ الْمُعَیَّنِ اَعْنِی الْوَاحِدَ اِنْ کَانَ مُفْرَدًا اَوِ الْاِثْنَیْنِ اِنْ کَانَ مُثَنًّی اَوِ الزَّائِدَ عَلَیْهِ اِنْ کَانَ جَمْعًا فَاَصْلُ النَّکِرَةِ الْمُفْرَدَةِ اَنْ یَکُوْنَ لِوَاحِدٍ مِنَ الْجِنْسِ فَقَدْ یُقْصَدُ بِهِ الْجِنْسُ فَقَطْ وَقَدْ یُقْصَدُ بِهِ الْوَاحِدُ فَقَطْ وَالَّذِیْ یُشْعِرُ بِهٖ کَلَامُ الشَّیْخِ فِیْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ اَنْ لَا فَرْقَ بَیْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالنَّکِرَةِ فِیْ اَنَّ الْبِنَاءَ عَلَیْهِ قَدْ یَکُوْنُ لِلتَّخْصِیْصِ وَقَدْ یَکُوْنُ لِلتَّقْوِیْ

ترجمہ اور اگر فعل نکرہ پر مبنی ہو تو تقدیم فعل کے ساتھ تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے جیسے میرے پاس مرد آیا یعنی عورت نہیں آئی پس یہ تخصیص جنس ہوگی یا دو مرد نہیں آئے پس یہ تخصیص واحد ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ اسم جنس دو معنی کا حامل ہے جنسیت کا اور عدد معین کا۔ یعنی ایک کا اگر مفرد ہو، یا دو کا اگر تثنیہ ہو یا اس پر زائد کا اگر جمع ہو پس نکرہ مفردہ کی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہو پس اس سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس سے فقط واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور وہ جس کی شیخ کا کلام دلائل الاعجاز میں خبر دیتا ہے یہ ہے کہ معرفہ اور نکرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس بارے میں کہ فعل کا مسندالیہ پر مبنی ہونا کبھی تخصیص کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تقوی کے لئے۔

تشریح سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مسندالیہ معرفہ ہو خواہ اسم ظاہر ہو خواہ ضمیر ہو اور مسندالیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو یعنی کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو یا حرف نفی تو ہو لیکن مسندالیہ کے بعد ہو تو ان تمام صورتوں میں تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور کبھی تقوی حکم کا جیسا کہ مثالوں سے ظاہر

ہو چکا ہے اور اگر مسند الیہ نکرہ ہو یعنی فعل کی بنا نکرہ پر ہو مسند الیہ خواہ حرف نفی سے متصل ہو خواہ متصل نہ ہو تو اس صورت میں تقدیم مسند الیہ صرف مفید تخصیص ہوگی تخصیص جنس کی ہو یا تخصیص واحد کی ہو جیسے رجل جاءنی۔ تخصیص جنس کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس مرد ہی آیا ہے یعنی عورت نہیں آئی ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مجئی (آنا) جنس رجل پر منحصر ہے نہ کہ جنس امرأۃ پر اور رہی یہ بات کہ آنے والا ایک ہے یا ایک سے زائد ہیں تو اس کو بیان کرنا متکلم کا مقصود نہیں ہے اور تخصیص واحد کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس ایک ہی مرد آیا ہے یعنی دو یا دو سے زائد نہیں آئے ہیں۔ اس صورت میں متکلم کا مقصود یہ ہے کہ فعل مجئی فرد واحد پر منحصر ہے اور رہا یہ کہ آنے والا کون ہے مرد ہے یا عورت ہے یا اسکو بیان کرنا متکلم کا مقصود نہیں ہے اور اس اختصاص کی دلیل یہ ہے کہ اسم جنس، جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے چنانچہ اسم جنس اگر مفرد ہے تو اس میں جنسیت اور وحدت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس مثنیٰ ہے تو اس میں جنسیت اور اثنینیت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس جمع ہے تو اس میں جنسیت اور جمعیت کا احتمال ہوگا پس اسم جنس چونکہ جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسلئے متکلم اگر تخصیص جنس کا ارادہ کرے گا تو وہ جنس منتفی ہو جائے گی جو محکوم علیہ کے مقابل ہے چنانچہ مفرد میں کہا جائیگا رجل جاءنی ای لاامرأۃ اور مثنیٰ میں کہا جائیگا رجلان جاءانی ای لاامرأتان اور جمع میں کہا جائیگا رجال جاءُنی ای لانساء یہ بھی خیال رہے کہ متکلم اس تخصیص جنس کا ارادہ اس وقت کرے گا جبکہ مخاطب کا اعتقاد یا تو یہ ہو کہ آنے والا صرف جنس مراۃ سے ہے یا یہ ہو کہ آنے والا جنس رجل اور جنس امرأۃ دونوں سے ہے پہلی صورت میں قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا اور اگر متکلم عدد کی تخصیص کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عدد منتفی ہو جائے گا جو عدد محکوم علیہ کا مقابل ہے مثلاً مفرد میں کہا جائیگا رجل جاءنی ای لااثنان ولاجماعۃ اور مثنیٰ میں کہا جائیگا رجلان جاءانی ای لاواحد ولاجماعۃ اور جمع میں کہا جائیگا رجال جاءُنی ای لاواحد ولااثنان۔ یہ اس وقت کہا جائیگا جبکہ عدد مخصوص کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد متکلم کے اعتقاد کے برخلاف ہو یا مخاطب کا اعتقاد دو عدد کے سلسلے میں شرکت کا ہو پہلی صورت میں قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔ مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ متکلم کے پاس آنے والا دو کا عدد ہے ایک کا نہیں پس متکلم نے اسکی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جاءنی میرے پاس رجل کا ایک ہی فرد آیا ہے دو نہیں۔ اور اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ متکلم کے پاس آنے والا ایک کا عدد بھی ہے اور دو کا بھی یعنی تین مرد آئے ہیں پس متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جاءنی میرے پاس صرف ایک کا عدد آیا مثنیٰ کا نہیں۔

فاصل النکرۃ المفردۃ سے شارح نے دلیل اختصاص پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نکرہ مفردہ جسکو اسم جنس کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اسکی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہوتا ہے یعنی واحد میں استعمال کیا جاتا ہے اور جنس کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں یعنی اسم جنس نکرہ مفردہ واحد اور جنس دونوں پر دلالت کرتا ہے پس اس نکرہ مفردہ سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور واحد کا ارادہ نہیں کیا جاتا اور کبھی اس سے واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور جنس کا ارادہ نہیں کیا جاتا۔

وَالَّذِیْ یُشْعِرُ بِہٖ کَلَامُ الشَّیْخِ سے شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے شروع بحث میں قال عبدالقاہر کہہ کر مذکورہ تمام تفاصیل عبدالقاہر کی طرف منسوب کی ہیں اور جب ایسا ہے تو گویا مصنف نے یوں کہا کہ شیخ عبدالقاہر نے یہ فرمایا ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہو تو اس صورت میں مسندالیہ کی تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوگی تقوی کے لئے نہ ہوگی یعنی مسندالیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں تقدیم کا صرف تخصیص کے لئے ہونا شیخ عبدالقاہر کا مذہب ہے حالانکہ یہ بات شیخ کی دلائل الاعجاز کے بیان کے بالکل برخلاف ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ بیان کیا ہے کہ فعل کی بناء اگر مسندالیہ پر ہو یعنی فعل مسندالیہ کا مسند اور خبر ہو تو اس صورت میں تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوی کے لئے ہوگی مسندالیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو اور شیخ کے اس بیان کا مصنف کے بیان کے برخلاف ہونا بالکل ظاہر ہے۔

وَوَافَقَہٗ اَیْ عَبْدَ الْقَاہِرِ السَّکَّاکِیُّ عَلٰی ذٰلِکَ اَیْ عَلٰی اَنَّ التَّقْدِیْمَ یُفِیْدُ التَّخْصِیْصَ لٰکِنْ خَالَفَہٗ فِیْ شَرَائِطَ وَتَفَاصِیْلَ فَاِنَّ مَذْہَبَ الشَّیْخِ اَنَّہٗ اِنْ وَلِیَ حَرْفَ النَّفْیِ فَہُوَ لِلتَّخْصِیْصِ قَطْعًا وَاِلَّا فَقَدْ یَکُوْنُ لِلتَّخْصِیْصِ وَقَدْ یَکُوْنُ لِلتَّقَوِّیْ مُضْمَرًا کَانَ اَوْ مُظْہَرًا مُعَرَّفًا اَوْ مُنَکَّرًا مُثْبَتًا کَانَ الْفِعْلُ اَوْ مَنْفِیًّا وَمَذْہَبُ السَّکَّاکِیِّ اَنَّہٗ اِنْ کَانَ نَکِرَۃً فَہُوَ لِلتَّخْصِیْصِ اِنْ لَّمْ یَمْنَعْ مِنْہُ مَانِعٌ وَاِنْ کَانَ مَعْرِفَۃً فَاِنْ کَانَ مُظْہَرًا فَلَیْسَ اِلَّا لِلتَّقَوِّیْ وَاِنْ کَانَ مُضْمَرًا فَقَدْ یَکُوْنُ لِلتَّقَوِّیْ وَقَدْ یَکُوْنُ لِلتَّخْصِیْصِ مِنْ غَیْرِ تَفْرِقَۃٍ بَیْنَ مَا یَلِیْ حَرْفَ النَّفْیِ وَغَیْرِہٖ وَاِلٰی ہٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِہٖ اِلَّا اَنَّہٗ قَالَ التَّقْدِیْمُ یُفِیْدُ الْاِخْتِصَاصَ اِنْ جَازَ تَقْدِیْرُ کَوْنِہٖ اَیْ کَوْنِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ فِی الْاَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلٰی اَنَّہٗ فَاعِلٌ مَعْنًی فَقَطْ لَا لَفْظًا نَحْوُ اَنَا قُمْتُ فَاِنَّہٗ یَجُوْزُ اَنْ یُّقَدَّرَ اَنَّ اَصْلَہٗ قُمْتُ اَنَا فَیَکُوْنُ اَنَا فَاعِلًا مَعْنًی تَاکِیْدًا لَفْظًا وَقُدِّرَ عَطْفٌ عَلٰی جَازَ یَعْنِیْ اِنَّ اِفَادَۃَ التَّخْصِیْصِ مَشْرُوْطَۃٌ بِشَرْطَیْنِ اَحَدُہُمَا جَوَازُ التَّقْدِیْرِ وَالْاٰخَرُ اَنْ یُّعْتَبَرَ ذٰلِکَ اَیْ یُقَدَّرُ اَنَّہٗ کَانَ فِی الْاَصْلِ مُؤَخَّرًا

ترجمہ اور عبدالقاہر کی سکاکی نے موافقت کی ہے اس بات پر کہ تقدیم مفید تخصیص ہے لیکن اس کی مخالفت کی ہے شرائط اور تفاصیل میں اسلئے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم قطعی طور پر تخصیص کے لئے ہوگی ورنہ کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوی کے لئے مسندالیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر ہو، معرفہ ہو یا نکرہ ہو فعل مثبت ہو یا منفی ہو اور سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہے

تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگی اگر اس سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر معرفہ ہے پھر اگر اسم ظاہر ہے تو وہ صرف تقوی کے لئے ہوگی اور اگر اسم ضمیر ہے تو کبھی تقوی کے لئے ہوگی اور کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اس میں فرق کئے بغیر کہ مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو یا متصل نہ ہو اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے مگر یہ کہ کہا کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اگر مسندالیہ کا فاعل معنوی ہونے کی بنا پر نہ کہ فاعل لفظی ہونے کی بنا پر اصل میں مؤخر ہونا فرض کرنا جائز ہو جیسے انا قمت اسلئے کہ ممکن ہے یہ کہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل قمت انا ہے پس انا فاعل ہوگا معنیٰ (اور) تاکید ہوگا لفظاً اور قدر، جاز پر معطوف ہے یعنی تخصیص کا افادہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ان میں سے ایک یہ کہ فرض کرنا جائز ہو اور دوسرے یہ کہ اس کا اعتبار بھی کیا جائے یعنی یہ فرض کیا جائے کہ مسندالیہ اصل میں مؤخر تھا۔

تشریح فاضل مصنف کہتے ہیں کہ سکاکی اس بات میں تو شیخ عبدالقاہر کے موافق ہے کہ تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص ضرور ہے لیکن شرائط اور تفاصیل میں مخالف ہے چنانچہ شیخ عبدالقاہر کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ تقدیم مسندالیہ کی عقلاً نو صورتیں ہیں اس طرح کہ مسندالیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) مسندالیہ نکرہ ہو (۲) مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو (۳) مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین صورتیں ہیں (۱) مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو یعنی مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو (۲) کلام میں سرے حرف نفی ہی نہ ہو (۳) حرف نفی تو ہو لیکن مسندالیہ کے بعد ہو پس جب تین کو تین میں ضرب دیں گے تو نو صورتیں ہو جائیں گی اور ان میں سے اول کی تین صورتوں (۱ مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو اور مسندالیہ نکرہ ہو، ۲ مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو، ۳ مسندالیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو۔) میں تقدیم مسندالیہ صرف تخصیص کے لئے ہوگی اور باقی چھ صورتوں میں (۱ مسندالیہ نکرہ ہو اور کلام میں سرے سے حرف نفی نہ ہو، ۲ مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور سرے سے حرف نفی نہ ہو، ۳ مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو، ۴ مسندالیہ نکرہ ہو اور حرف نفی مسندالیہ کے بعد ہو، ۵ مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد ہو، ۶ مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسندالیہ کے بعد ہو) تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوی کے لئے ہوگی اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوگی مسندالیہ خواہ نکرہ ہو خواہ معرفہ اسم ظاہر ہو خواہ معرفہ اسم ضمیر ہو ورنہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو اب چاہے حرف نفی بالکل نہ ہو یعنی فعل مثبت ہو۔ یا حرف نفی تو ہو مگر مسندالیہ کے بعد ہو یعنی فعل منفی ہو تو ان دونوں صورتوں میں تقدیم کبھی مفید تخصیص ہوگی اور کبھی مفید تقوی ہوگی مسندالیہ نکرہ ہو یا معرفہ اسم ظاہر ہو یا معرفہ اسم ضمیر ہو۔

اور سکاکی کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہے تو تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص ہوگی بشرطیکہ تخصیص سے کوئی مانع موجود نہ ہو حرف نفی مسندالیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی کلام میں بالکل نہ ہو اور اگر مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہے تو تقدیم مسندالیہ صرف تقوی کے لئے ہوگی۔ حرف نفی مسندالیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا سرے سے حرف نفی نہ ہو اور اگر مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہے تو تقدیم مسندالیہ کبھی تقوی کے لئے ہوگی اور

کبھی تخصیص کے لئے ہوگی حرف نفی مقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی بالکل نہ ہو۔ شارح کی عبارت من غیر تفرقۃ بین ما یلی حرف النفی وغیرہ تینوں تفاصیل (ان کان نکرۃ ، ان کان معرفۃ مظہراً، وان کان مضمرا) کیطرف راجع ہے خادم نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔ اگر آپ غور کر کے دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ مذکورہ نو صورتوں میں سے صرف تین صورتوں میں سکاکی نے شیخ عبد القاہر کی موافقت کی ہے اور باقی چھ صورتوں میں مخالفت کی ہے جن تین صورتوں میں موافقت کی ہے وہ یہ ہیں (۱) مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی کے بعد ہو اس صورت میں شیخ اور سکاکی دونوں کے نزدیک تقدیم صرف مفید تخصیص ہے (۲) مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو (۳) مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو۔ ان دونوں صورتوں میں تقدیم دونوں کے نزدیک مفید تخصیص بھی ہے اور مفید تقوی بھی۔ وہ چھ صورتیں جن میں سکاکی شیخ کے مخالف ہیں یہ ہیں (۱) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کیلئے ہے اور سکاکی کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۲) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور سکاکی کے نزدیک صرف تقوی کے لئے ہے (۳) مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکاکی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۴) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکاکی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۵) مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکاکی کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۶) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکاکی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ شیخ کے نزدیک تقدیم مسند الیہ کی ایسی کوئی صورت نہیں ہے جس میں تقدیم صرف تقوی کے لئے ہو بلکہ شیخ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور یا اس میں تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور سکاکی کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے یا صرف تقوی کے لئے ہوتی ہے اور یا تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ الحاصل سکاکی نے اس بات میں کہ تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے شیخ کی موافقت کی ہے لیکن تفاصیل میں مخالفت کی ہے۔ خادم نے موافقت اور مخالفت کی تمام صورتوں کو بالتفصیل ذکر کر دیا ہے توجہ کے ساتھ ملاحظہ فرمالیں نیز سکاکی نے شرائط میں بھی شیخ کی مخالفت کی ہے یعنی شیخ کے نزدیک تقدیم مطلقاً مفید تخصیص ہے یعنی ان کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص ہونا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے اس کے برخلاف، سکاکی کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص ہونا مطلق نہیں ہے بلکہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے یعنی سکاکی کے نزدیک جن صورتوں میں تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے

ان صورتوں میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی ورنہ نہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مسند الیہ میں یہ فرض کرنا اور اعتبار کرنا جائز ہو کہ مسند الیہ اصل میں فاعل معنوی ہونے کی وجہ سے فعل سے مؤخر تھا پھر اسکو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم کر دیا گیا فاعل معنوی اسلئے کہا گیا ہے کہ مسند الیہ جب فعل سے مؤخر ہوگا تو وہ فاعل کی تاکید ہوگا یا بدل ہوگا اور تاکید اور بدل معنیً تو فاعل ہوتے ہیں لفظاً فاعل نہیں ہوتے مثلاً انا قمت میں یہ بات جائز ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کی اصل قمت انا ہے اور انا لفظاً تو ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہے لیکن معنیً فاعل ہے کیونکہ انا فاعل کے مرادف ہے اور فاعل کا مرادف بھی فاعل ہوتا ہے لہذا انا بھی فاعل ہوگا مگر لفظاً نہیں بلکہ معنًا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ۔ اسکو فرض کر بھی لیا گیا یعنی اس بات کا اعتبار کر بھی لیا گیا کہ مسند الیہ اصل میں معنیً فاعل ہونے کی وجہ سے مؤخر تھا۔ الحاصل جب یہ دونوں شرطیں موجود ہوں یعنی فاعل معنوی بنا کر مسند الیہ کی تاخیر کو فرض کرنا جائز بھی ہوگا اور اسکو فرض کر بھی لیا گیا ہو تو اس وقت مسند الیہ کی یہ تقدیم مفید تخصیص ہوگی۔

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یُوْجَدِ الشَّرْطَانِ فَلَا یُفِیْدُ التَّقْدِیْمُ اِلَّا التَّقَوِّیَ الْحُکْمِ سَوَاءٌ جَازَ تَقْدِیْرُ التَّاخِیْرِ کَمَا مَرَّ فِیْ اَنَا قُمْتُ وَلَمْ یُقَدَّرْ اَوْ لَمْ یَجُزْ تَقْدِیْرُ التَّاخِیْرِ اَصْلًا نَحْوُ زَیْدٌ قَامَ فَاِنَّهٗ لَا یَجُوْزُ اَنْ یُقَدَّرَ اَنَّ اَصْلَهٗ قَامَ زَیْدٌ فَقُدِّمَ لِمَا سَنَذْکُرُهٗ

ترجمہ ورنہ یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو تقدیم صرف تقوی حکم کا فائدہ دیگی خواہ تقدیر تاخیر جائز ہو جیسا کہ انا قمت میں گذر چکا ہے اور اسکو فرض نہ کیا گیا ہو یا تقدیر تاخیر بالکل جائز نہ ہو، جیسے زید قام اسلئے کہ جائز نہیں کہ یہ بات فرض کی جائے کہ اس کی اصل قام زید ہے پس مقدم کیا گیا اس بنا پر جو عنقریب ذکر کریں گے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر اجتماعی طور پر دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو مسند الیہ کی تقدیم صرف تقوی حکم کا فائدہ دیگی تخصیص کے لئے مفید نہ ہوگی خواہ تاخیر مسند الیہ کو فرض کرنا جائز ہو جیسا کہ انا قمت میں جائز ہے مگر اسکو فرض نہ کیا گیا ہو یا سرے سے تاخیر کو فرض کرنا ہی جائز نہ ہو جیسے زید قام میں مسند الیہ یعنی زید کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہیں ہے یعنی یوں کہنا جائز نہیں ہے کہ زید قام کی اصل قام زید ہے کیونکہ قام زید میں زید، قام کا فاعل لفظی ہے نہ کہ معنوی۔ لہذا زید قام کی اصل قام زید قرار دینے میں فاعل لفظی کو مقدم کرنا لازم آئے گا نہ کہ فاعل معنوی کو حالانکہ فاعل معنوی کی تقدیم جائز ہے نہ کہ فاعل لفظی کی۔

وَلَمَّا کَانَ مُقْتَضٰی هٰذَا الْکَلَامِ اَنْ لَا یَکُوْنَ نَحْوُ رَجُلٌ جَاءَنِیْ مُفِیْدًا لِلتَّخْصِیْصِ

لِأَنَّهُ إِذَا أُخِّرَ فَهُوَ فَاعِلٌ لَفْظًا لَا مَعْنًى اِسْتَثْنَاهُ السَّكَّاكِيُّ وَأَخْرَجَهُ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ بِأَنْ جَعَلَهُ فِي الْأَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلٰى أَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنًى لَا لَفْظًا بِأَنْ يَكُوْنَ بَدَلًا مِنَ الضَّمِيْرِ الَّذِيْ هُوَ فَاعِلٌ لَفْظًا وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِ وَاسْتَثْنَى السَّكَّاكِيُّ الْمُنَكَّرَ بِجَعْلِهِ مِنْ بَابِ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا أَيْ عَلَى الْقَوْلِ بِالْإِبْدَالِ مِنَ الضَّمِيْرِ يَعْنِيْ قُدِّرَ أَنَّ أَصْلَ رَجُلٌ جَاءَنِيْ جَاءَنِيْ رَجُلٌ عَلٰى أَنَّ رَجُلًا لَيْسَ بِفَاعِلٍ بَلْ هُوَ بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيْرِ فِيْ جَاءَنِيْ كَمَا ذُكِرَ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا أَنَّ الْوَاوَ فَاعِلٌ وَالَّذِيْنَ ظَلَمُوْا بَدَلٌ مِنْهُ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ هٰذَا الْبَابِ لِئَلَّا يَنْتَفِيَ التَّخْصِيْصُ إِذْ لَا سَبَبَ لَهُ أَيْ لِلتَّخْصِيْصِ سِوَاهُ أَيْ سِوٰى تَقْدِيْرِ كَوْنِهِ مُؤَخَّرًا فِي الْأَصْلِ عَلٰى أَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنًى وَلَوْلَا أَنَّهُ مُخَصَّصٌ لَمَا صَحَّ وُقُوْعُهُ مُبْتَدَأً

ترجمہ اور چونکہ اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ رجل جاءنی مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب نکرہ کو مؤخر کیا جائیگا تو وہ لفظًا فاعل ہوگا نہ کہ معنیً (اسلئے) سکاکی نے اس کا استثناء کیا اور اسکو اس حکم سے نکالا ہے بایں طور کہ بنا دیا اس کو اصل میں مؤخر اس بناء پر کہ یہ معنیً فاعل ہے نہ کہ لفظًا بایں طور کہ اس ضمیر سے بدل ہو جو لفظًا فاعل ہو اور یہ ہی معنی ہیں مصنف کے قول کے۔ اور سکاکی نے منکر کا استثناء کیا ہے اس کو واسروا النجوی الذین ظلموا کے باب سے بنا کر یعنی ضمیر سے بدل بنانے کے قول پر یعنی فرض کیا گیا کہ رجلٌ جاءنی کی اصل جاءنی رجل ہے۔ اس بناء پر کہ رجل فاعل نہیں ہے بلکہ جاءنی کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ باری تعالٰی کے قول واسروا النجوی الذین میں مذکور ہے کہ واؤ فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اور منکر کو اس باب سے اسلئے بنایا ہے تاکہ تخصیص فوت نہ ہوجائے کیونکہ تخصیص کا سبب اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے یعنی اس فرض کرنے کے علاوہ کہ وہ اصل میں مؤخر تھا اس بناء پر کہ وہ معنیً فاعل ہے اور اگر رجل جاءنی میں تخصیص نہ ہوتی تو اس کا مبتدأ واقع ہونا صحیح نہ ہوتا۔

تشریح شارح اعتراضًا فرماتے ہیں کہ سکاکی کے قول والا فلا یفید الا تقوی الحکم کا مقتضی یہ ہے کہ رجلٌ جاءنی میں تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب رجل کو جاءنی سے مؤخر کیا جائے گا اور یوں کہا جائیگا جاءنی رجل تو رجل، جاء کا لفظًا فاعل ہوگا نہ کہ معنیً اور سکاکی یہ فرما چکے ہیں کہ اگر مسند الیہ کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم تقوی حکم کا فائدہ دیتی ہے تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی اور جب اس کلام میں رجل کی تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو رجل کو مسند الیہ اور مبتداء بنانا کیسے درست ہوگا۔

سکاکی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ مثال مذکورہ قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور اس سے خارج ہے۔ یعنی مذکورہ قاعدہ کے تحت اس مثال میں تقدیم مسندالیہ اگرچہ مفید تقوی ہے لیکن سکاکی نے اس مثال کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس مثال میں نکرہ یعنی رجل اصل میں مؤخر ہے اور معنیً فاعل ہے نہ کہ لفظاً اس طور پر کہ جاءنی میں جو ضمیر مستتر ہے وہ جاء کا لفظاً فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے اور فاعل کا بدل بھی چونکہ معنیً فاعل ہوتا ہے اسلئے رجل، جاء کا معنیً فاعل ہوگا اور جب رجل معنیً فاعل ہے تو اسکی تقدیم بھی مفید تخصیص ہوگی اور مفید تخصیص ہونے کی وجہ سے رجل کو مسندالیہ اور مبتدا بنانا درست ہوگا اسی کو مصنف رح نے کہا ہے کہ سکاکی نے مسندالیہ منکر کا سابقہ قاعدے سے استثناء کیا ہے اور اس مثال کو واسروا النجوی الذین ظلموا کے قبیل سے قرار دیا ہے یعنی جس طرح اسروا کا واؤ لفظاً فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اسی طرح رجل جاءنی کی اصل جاءنی رجل ہے اور رجل جاء کا لفظاً فاعل نہیں ہے بلکہ جاء کی ضمیر سے بدل ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کو اسروا النجوی الذین ظلموا کے قبیل سے قرار دینے کی ضرورت اسلئے پیش آئی تاکہ نکرہ یعنی رجل کے اندر تخصیص پیدا ہو جائے کیونکہ اس جگہ سوائے اسکے کہ منکر کو فاعل معنوی بنا کر موخر کرنا جائز ہو تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے اور رجل کے اندر تخصیص پیدا کرنا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس کا مسندالیہ اور مبتدا واقع ہونا صحیح ہو۔

بِخِلَافِ الْمُعَرَّفِ فَإِنَّهُ يَجُوْزُ وُقُوْعُهُ مُبْتَدَأً مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ التَّخْصِيْصِ فَلَزِمَ ارْتِكَابُ هٰذَا الْوَجْهِ الْبَعِيْدِ فِي الْمُنَكَّرِ دُوْنَ الْمُعَرَّفِ فَإِنْ قِيْلَ فَيَلْزَمُهُ إِبْرَازُ الضَّمِيْرِ فِيْ مِثْلِ جَاءَانِيْ رَجُلَانِ وَجَاءُوْنِيْ رِجَالٌ وَالْاِسْتِعْمَالُ بِخِلَافِهِ قُلْنَا لَيْسَ مُرَادُهُ أَنَّ الْمَرْفُوْعَ فِيْ قَوْلِنَا جَاءَنِيْ رَجُلٌ بَدَلٌ لَا فَاعِلٌ فَإِنَّهُ مِمَّا لَا يَقُوْلُ بِهِ عَاقِلٌ فَضْلًا عَنْ فَاضِلٍ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّ فِيْ مِثْلِ قَوْلِنَا رَجُلٌ جَاءَنِيْ يُقَدَّرُ أَنَّ الْأَصْلَ جَاءَنِيْ رَجُلٌ عَلٰى أَنَّ رَجُلًا بَدَلٌ لَا فَاعِلٌ فَفِيْ مِثْلِ قَوْلِنَا رِجَالٌ جَاءُوْنِيْ يُقَدَّرُ أَنَّ الْأَصْلَ جَاءُوْنِيْ رِجَالٌ فَلْيُتَأَمَّلْ

ترجمہ برخلاف معرفہ کے اسلئے کہ اس کا بغیر تخصیص کا اعتبار کئے مبتدا واقع ہونا جائز ہے پس اس وجہ بعید کا ارتکاب منکر میں لازم آئے گا نہ کہ معرفہ میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جاءانی رجلان اور جاؤنی رجال جیسی تراکیب میں ضمیر کا ظاہر کرنا لازم آئے گا حالانکہ استعمال اس کے خلاف ہے تو ہم جواب دیں گے کہ سکاکی کی مراد یہ نہیں ہے کہ اسم مرفوع ہمارے قول جاءنی رجل میں بدل ہے نہ کہ فاعل اسلئے کہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہے چہ جائیکہ فاضل سکاکی۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ رجل جاءنی جیسے ہمارے قول میں یہ فرض

کیا جائے گا کہ اصل جاءنی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ کہ فاعل پس ہمارے قول رجال جاؤنی میں بھی یہ فرض کیا جائیگا کہ اس کی اصل جاؤنی رجال ہے۔ غور کرلو

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ معرّف، منکر کے برخلاف ہے یعنی مسندالیہ منکر کو مختص کرنے کے لئے جس وجہ بعید کا ارتکاب کیا گیا ہے مسندالیہ معرّف میں مثلاً زید قام میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کرنے ... کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معرّف کو تخصیص کا اعتبار کئے بغیر مبتدا بنانا جائز ہے اور اسکو وجہ بعید اسلئے کہا گیا ہے کہ فعل کی ضمیر کو فاعل قرار دینا اور اسم ظاہر کو اس سے بدل قرار دینا کلام عرب میں بہت کم واقع ہے شارح کہتے ہیں کہ سکاکی کے اس قول پر کہ رجل جاءنی کی اصل جاءنی رجل ہے اور جاءنی کے اندر ضمیر مستتر فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے یہ لازم آتا ہے کہ اگر منکر تثنیہ یا جمع ہو تو فعل کے اندر تثنیہ اور جمع کی ضمیر کا ظاہر کرنا واجب ہو مثلاً یوں کہیں جاءانی رجلان اور جاؤنی رجال۔ حالانکہ استعمال اس کے برخلاف ہے یعنی جاءنی رجلان اور جاءنی رجال، جاآنی رجلان، اور جاؤنی رجال سے افصح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکاکی کی مراد یہ نہیں ہے کہ جاءنی رجل میں مرفوع یعنی رجل حقیقۃً بدل ہے اور فاعل نہیں ہے کیونکہ اس کا تو کوئی عاقل آدمی بھی قائل نہیں ہے چہ جائیکہ سکاکی جیسا فاضل انسان قائل ہو بلکہ سکاکی کی مراد یہ ہے کہ رجل جاءنی میں رجل نکرہ کو مختص کرنے کے لئے یہ فرض کرلیا گیا کہ اسکی اصل جاءنی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی اور یہ فرض کرنا ایسا ہے جیسا کہ محالات کو فرض کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رجل جاءنی میں یہ فرض نہ کیا جاتا کہ اس کی اصل جاءنی رجل ہے تو التقدیم ماحقہ التاخیر یفید الحصر والتخصیص کے قاعدے کے تحت رجل میں تخصیص پیدا نہ ہوتی اور اسکو مسندالیہ اور مبتدا بنانا جائز نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ رجل کو مؤخر کرنے کے بعد بدل بنانے کی کیا ضرورت تھی فاعل لفظی ہی بنا دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی اور لفظی فاعل کو فعل پر مقدم کرنا ناجائز ہے اسلئے اس کو بدل قرار دیکر فاعلِ معنوی بنایا اور پھر اس میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے اس کو مقدم کیا اور فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز ہے۔ الحاصل رجل جاءنی میں یہ بات فرض کی گئی ہے کہ یہ اصل میں جاءنی رجل ہے اور رجل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی پس رجلان جاآنی اور رجال جاؤنی میں بھی یہ بات فرض کی جا سکتی ہے کہ اسکی اصل جاآنی رجلان اور جاؤنی رجال ہے اس طور پر کہ رجلان اور رجال بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی۔ پس نکرہ کے مقدم ہونے کی صورت میں یہ فرض کرلینے سے کہ نکرہ اصل میں مؤخر تھا اور معنیً فاعل تھا اور لفظاً بدل تھا۔ یہ لازم نہیں آتا کہ جس صورت میں نکرہ لفظاً اور معنیً دونوں طرح مؤخر ہو اس صورت میں بھی نکرہ بدل ہو اور فعل کے اندر ضمیر کا ظاہر کرنا یعنی جاآنی رجلان اور جاؤنی رجال کہنا واجب ہو کیونکہ فاعل کے اسم ظاہر ہونے کی صورت میں فعل ہمیشہ واحد کے صیغہ کے ساتھ آتا ہے۔ فلیتامل کہکر شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خوب غور کرلو یہ چیز صرف فرضی اور اعتباری ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

ثُمَّ قَالَ السَّكَّاكِي وَشَرْطُهُ اَيْ وَشَرْطُ جَعْلِ الْمُنَكَّرِ مِنْ هٰذَا الْبَابِ وَاعْتِبَارِ

التَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ فِيْهِ اَنْ لَا يَمْنَعَ مِنَ التَّخْصِيْصِ مَانِعٌ كَقَوْلِكَ رَجُلٌ جَاءَنِيْ عَلٰى مَا مَرَّ اَنَّ مَعْنَاهُ رَجُلٌ جَاءَنِيْ لَا امْرَأَةٌ اَوْ لَا رَجُلَانِ دُوْنَ قَوْلِهِمْ شَرٌّ اَهَرَّ ذَا نَابٍ فَاِنَّ فِيْهِ مَانِعًا مِنَ التَّخْصِيْصِ اَمَّا عَلَى التَّقْدِيْرِ الْاَوَّلِ يَعْنِيْ تَخْصِيْصَ الْجِنْسِ فَلِامْتِنَاعِ اَنْ يُرَادَ اَنَّ الْمُهِرَّ شَرٌّ لَا خَيْرٌ لِاَنَّ الْمُهِرَّ لَا يَكُوْنُ اِلَّا شَرًّا وَاَمَّا عَلَى التَّقْدِيْرِ الثَّانِيْ يَعْنِيْ تَخْصِيْصَ الْوَاحِدِ فَلِنُبُوِّهٖ عَنْ مَظَانِّ اِسْتِعْمَالِهٖ اَيْ لِنُبُوِّ تَخْصِيْصِ الْوَاحِدِ عَنْ مَوَاضِعِ اِسْتِعْمَالِ هٰذَا الْكَلَامِ لِاَنَّهٗ لَا يُقْصَدُ بِهٖ اَنَّ الْمُهِرَّ شَرٌّ لَا شَرَّانِ وَهٰذَا ظَاهِرٌ وَاِذْ قَدْ صَرَّحَ الْاَئِمَّةُ بِتَخْصِيْصِهٖ حَيْثُ تَاَوَّلُوْهُ بِمَا اَهَرَّ ذَا نَابٍ اِلَّا شَرٌّ فَالْوَجْهُ اَيْ وَجْهُ الْجَمْعِ بَيْنَ قَوْلِهِمْ بِتَخْصِيْصِهٖ وَبَيْنَ قَوْلِنَا بِالْمَانِعِ مِنَ التَّخْصِيْصِ تَفْظِيْعُ شَانِ الشَّرِّ بِتَنْكِيْرِهٖ اَيْ جَعْلِ التَّنْكِيْرِ لِلتَّعْظِيْمِ وَالتَّهْوِيْلِ لِيَكُوْنَ الْمَعْنٰى شَرٌّ عَظِيْمٌ فَظِيْعٌ اَهَرَّ ذَا نَابٍ لَا شَرٌّ حَقِيْرٌ فَيَكُوْنُ تَخْصِيْصًا نَوْعِيًّا وَالْمَانِعُ اِنَّمَا كَانَ مِنْ تَخْصِيْصِ الْجِنْسِ اَوِ الْوَاحِدِ

ترجمہ پھر سکاکی نے کہا اور منکر کو اس باب سے کرنے کی اور اس میں تقدیم وتاخیر کا اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ تخصیص سے کوئی مانع نہ ہو جیسے تیرا قول رجل جاءنی اس بنا پر جو گذر چکا کہ اس کے معنی ہیں رجل جاءنی لاامرأة یا رجل جاءنی لا رجلان ۔ نہ کہ ان کا قول شر اہر ذاناب کیونکہ اس میں تخصیص سے مانع ہے بہرحال تقدیر اول یعنی تخصیص جنس پر تو اسلئے کہ یہ مراد لینا ممتنع ہے کہ مُہِر (بھڑکانے والا) شر ہے نہ کہ خیر۔ کیونکہ مہر صرف شر ہوتا ہے اور بہرحال تقدیر ثانی یعنی تخصیص واحد پر تو اسلئے کہ وہ اس کے استعمال کے مواقع سے دور ہے یعنی تخصیص واحد اس کلام کے استعمال کے مواقع سے دور ہے کیونکہ اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ مُہر ایک شر ہے نہ کہ دو شر۔ اور یہ ظاہر ہے اور ائمہ نے اسکی تخصیص کی صراحت کی چنانچہ انھوں نے اس کی تاویل کی ہے ما اہر ذاناب الا شر، پس ان کے قول بتخصیصہ اور ہمارے قول مانع من التخصیص سے جمع کی صورت تنکیر کے ذریعہ تفظیع شان شر ہے یعنی تنکیر کو تعظیم اور تہویل کے لئے بنا دینا۔ تاکہ معنی یہ ہوں کہ ایک بہت بڑے شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ معمولی شر نے پس یہ تخصیص نوعی ہوگی اور مانع تخصیص جنس یا تخصیص واحد سے ہوگا۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کی تقدیم کے مفید تخصیص ہونے کی دو شرطیں تو پہلے مذکور ہو چکی ہیں۔ اب یہاں سے سکاکی نے تیسری شرط ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کو باب اسروا النجوی الذین ظلموا سے قرار دینا اور اس میں تقدیم وتاخیر کا اعتبار کرنا یعنی یہ کہنا کہ مسند الیہ اصلاً مؤخر تھا پھر اس کو مقدم کیا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ کوئی مانع تخصیص موجود نہ ہو یعنی مسند الیہ منکر میں اگر سابقہ دونوں شرطیں موجود ہوں لیکن کوئی مانع تخصیص بھی موجود ہو تو اس کی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی ۔ ہاں اگر سابقہ دونوں شرطوں کے

ساتھ کوئی مانع تخصیص نہ ہو تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی مثلاً رجل جارنی میں گذر چکا ہے کہ اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ رجل جارنی لاامرأۃ اور یا یہ ہیں رجل جارنی لا رجلان۔ اس مثال میں چونکہ کوئی مانع تخصیص موجود نہیں ہے اسلئے پہلی صورت میں تخصیصِ جنس ہوگی اور دوسری صورت میں تخصیصِ واحد ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے شر اھر ذاناب کہا تو مسندالیہ منکر یعنی شر کی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی کیونکہ اس مثال میں مانع تخصیص موجود ہے اس طور پر کہ اگر تخصیصِ جنس مراد ہو تو معنی یہ ہونگے شر اھر ذاناب لاخیر یعنی کتے کو جنسِ شر نے بھونکایا ہے نہ کہ جنس خیر نے اس کا مطلب یہ ہوا کہ کتے کو بھونکانے والی دو چیزیں ہیں ایک شر دوم خیر پس متکلم نے خیر کی نفی کرکے شر کو خاص کیا ہے حالانکہ کتے کو بھونکا والا صرف شر ہے خیر کتے کو نہیں بھونکاتا اور جب ایسا ہے کہ خیر کتے کو بھونکانے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا ہے تو اس کی نفی کرکے شر کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں تخصیص جنس کے معنی بھی حاصل نہ ہوں گے۔ الحاصل اس کلام میں تخصیص جنس نہیں ہے اور اگر تخصیص واحد مراد ہو تو معنی یہ ہونگے شرٌ اھر ذاناب لاشران ، ایک شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو نے اور یہ معنی اس کلام کے استعمال کے مواقع سے بہت دور ہیں۔ یعنی اہل عرب اس طرح کے کلام سے یہ مراد نہیں لیتے کہ ایک شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو نے اور جب اہل عرب اس کلام سے یہ معنی مراد نہیں لیتے تو اس کلام میں تخصیص واحد بھی حاصل نہ ہوگی الحاصل اس کلام میں چونکہ مانع تخصیص موجود ہے اسلئے اس کلام میں نہ تخصیص جنس ہوگی اور نہ تخصیص واحد ہوگی۔

واذ قد صرح الائمۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ سکاکی کے کلام سے تو معلوم ہوا کہ شر اھر ذاناب مفید تخصیص نہیں ہے اور نحویوں نے اس کلام کے مفید تخصیص ہونے کی صراحت کی ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ شر اھر ذاناب کے معنی ہیں ما اھر ذاناب الا شرٌ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ ما اور الا کے ذریعہ کلام میں تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سکاکی اور نحویوں کے کلام کے درمیان تناقض پیدا ہو گیا لہٰذا اس تناقض کو دور کرنے اور دونوں کے اقوال کے جمع کی کیا صورت ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکاکی نے تخصیص جنس اور تخصیص واحد کی نفی کی ہے اور نحویوں نے تخصیص نوعی کو ثابت کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شرٌ کی تنکیر اور تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کتے کو شر عظیم نے بھونکایا ہے نہ کہ شر حقیر نے۔ الحاصل جب مانع تو تخصیص جنس اور تخصیص واحد سے ہے اور نحویوں نے صراحت کی ہے تخصیص نوعی کی تو دونوں کے اقوال میں کوئی تعارض نہ رہا۔

وَفِيْهِ اَىْ فِيْمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَّاكِىُّ نَظَرٌ اِذِ الْفَاعِلُ اللَّفْظِىُّ وَالْمَعْنَوِىُّ كَالتَّاكِيْدِ وَالْبَدَلِ سَوَاءٌ فِىْ اِمْتِنَاعِ التَّقْدِيْمِ مَا بَقِيَا عَلٰى حَالِهِمَا اَىْ مَا دَامَ الْفَاعِلُ فَاعِلًا وَالتَّابِعُ تَابِعًا بَلْ اِمْتِنَاعُ تَقْدِيْمِ التَّابِعِ اَوْلٰى فَتَجْوِيْزُ تَقْدِيْمِ الْمَعْنَوِىِّ دُوْنَ اللَّفْظِىِّ تَحَكُّمٌ وَكَذَا تَجْوِيْزُ الْفَسْخِ فِى التَّابِعِ دُوْنَ الْفَاعِلِ

تَحَكُّمٌ لِاَنَّ اِمْتِنَاعَ تَقْدِيْمِ الْفَاعِلِ اِنَّمَا هُوَ عِنْدَ كَوْنِهٖ فَاعِلًا وَاِلَّا فَلَا اِمْتِنَاعَ فِيْ اَنْ يُقَالَ فِيْ نَحْوِ زَيْدٌ قَامَ اَنَّهٗ كَانَ فِي الْاَصْلِ قَامَ زَيْدٌ فَقُدِّمَ زَيْدٌ وَجُعِلَ مُبْتَدَاءً كَمَا يُقَالُ فِيْ نَحْوِ جَرْدُ قَطِيْفَةٍ اَنَّ جَرْدًا كَانَ فِي الْاَصْلِ صِفَةً فَقُدِّمَ وَجُعِلَ مُضَافًا وَاِمْتِنَاعُ تَقْدِيْمِ التَّابِعِ حَالَ كَوْنِهٖ تَابِعًا مِمَّا اَجْمَعَ عَلَيْهِ النُّحَاةُ اِلَّا فِي الْعَطْفِ فِيْ ضَرُوْرَةِ الشِّعْرِ فَمَنْعُ هٰذَا مُكَابَرَةٌ وَالْقَوْلُ بِاَنَّ فِيْ حَالَةِ تَقْدِيْمِ الْفَاعِلِ لِيُجْعَلَ مُبْتَدَاءً يَلْزَمُ خُلُوُّ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَهُوَ مُحَالٌ بِخِلَافِ الْخُلُوِّ عَنِ التَّابِعِ فَاسِدٌ لِاَنَّ هٰذَا اِعْتِبَارٌ مَحْضٌ

ترجمہ اور اس میں یعنی سکاکی کے مذہب میں نظر ہے اسلئے کہ فاعل لفظی اور معنوی جیسے تاکید اور بدل امتناع تقدیم میں برابر ہیں جب تک کہ یہ اپنے حال پر باقی رہیں جب تک کہ فاعل فاعل رہے اور تابع تابع رہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا اولیٰ ہے پس فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز رکھنا زبردستی ہے اور ایسے ہی تابع کے اندر فسخ کو جائز رکھنا نہ کہ فاعل میں ترجیح بلا مرجح ہے اس لئے کہ فاعل کی تقدیم کا امتناع اسوقت ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اس بارے میں کوئی امتناع نہیں کہ یوں کہا جائے کہ زید قام اصل میں قام زید تھا پس زید کو مقدم کیا گیا اور اسکو مبتدا بنا دیا گیا جیسا کہ جرد قطیفۃ میں کہا جاتا ہے کہ جرد اصل میں صفت ہے پس اس کو مقدم کرکے مضاف بنا دیا گیا اور تابع کی تقدیم کا امتناع اس حال میں کہ وہ تابع ہے ایسی چیز ہے جس پر نحات کا اجماع ہے مگر عطف میں ضرورتِ شعری میں جائز ہے پس اس کا انکار کرنا بلا دلیل ہے اور اس کا قول کہ فاعل کو مقدم کرنے کی حالت میں تاکہ اس کو مبتدا بنا دیا جائے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اس کے برخلاف تابع سے خالی ہونا فاسد ہے کیونکہ یہ محض خیال ہے۔

تشریح فاضل مصنف رح کہتے ہیں کہ سکاکی رح کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکاکی کا یہ دعوی کرنا کہ تقدیم مفید تخصیص اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ مسند الیہ مقدم کی تاخیر کو فاعل معنوی بنا کر فرض کرنا جائز ہو اور یہ بات بالفعل فرض بھی کرلی گئی ہو کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا محل نظر ہے اسی طرح سکاکی کا یہ کہنا کہ رجل جاءنی میں اس کے سوا کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے محل نظر ہے اسی طرح سکاکی کا شر اھر ذا ناب میں تخصیص جنس کی نفی کرنا محل نظر ہے۔ الحاصل سکاکی نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے مصنف کی نظر میں سب محل نظر اور محل اعتراض ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی جب تک اپنے حال پر رہیں گے یعنی فاعل فاعل رہے گا اور تابع تابع رہے گا اس وقت تک تقدیم کے ممتنع ہونے میں دونوں برابر رہیں گے۔ یعنی فاعل لفظی جیسے زید قام میں زید کو اگر مؤخر کردیا گیا اور قام زید کہا گیا تو جب تک زید فاعل لفظی رہے گا اس وقت تک زید کو قام پر مقدم کرنا ممتنع ہوگا اسی طرح فاعل معنوی جب تک فاعل معنوی یعنی تابع رہے گا اس

وقت تک اس کو بھی فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہوگا فاعل معنوی کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ تاکید ہو مثلاً انا قمت میں جب انا موخر ہوگا تو وہ ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہوگا۔ دوم یہ کہ بدل ہو مثلاً رجل جاءنی میں جب رجل موخر ہوگا تو وہ جاءنی کی ضمیر سے بدل ہوگا اور تاکید اور بدل دونوں تابع ہیں اور تابع ہی کا دوسرا نام فاعل معنوی ہے الحاصل جس طرح فاعل لفظی کو فاعل رہتے ہوئے عامل اور فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہے اسی طرح فاعل معنوی اور تابع کو بھی تابع رہتے ہوئے اس پر مقدم کرنا ممتنع ہے۔ شارح مزید ترقی کر کے کہتے ہیں بلکہ فاعل لفظی کی تقدیم کے امتناع سے تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا بدرجہ اولیٰ ہے یعنی جب فاعل لفظی کی تقدیم ممتنع ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگی اور وجہ اولویت یہ ہے کہ جب فعل پر تابع کو مقدم کیا جائے گا تو دو جہتوں سے امتناع پایا جائے گا ایک تو یہ کہ تابع اپنے متبوع (فاعل لفظی) پر مقدم ہوگا حالانکہ یہ ممتنع ہے۔ دوم یہ کہ تابع اس چیز پر مقدم ہوگا جس پر اس کے متبوع کا مقدم ہونا ممتنع ہے یعنی فعل جس پر فاعل لفظی کا مقدم ہونا ممتنع ہے اس پر اس کے تابع کا مقدم ہونا لازم آئے گا اس کے برخلاف اگر فاعل لفظی کو مقدم کیا گیا تو صرف ایک جہت سے امتناع لازم آئے گا اور وہ یہ کہ فاعل، اپنے عامل (فعل) پر مقدم ہوگا حالانکہ یہ ممتنع ہے۔ دوسری وجہ اولویت یہ ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کا متبوع پر مقدم کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اس کے برخلاف فاعل لفظی کہ بعض کوفیین نے عامل پر اس کی تقدیم کو جائز قرار دیا ہے۔ تیسری وجہ اولویت یہ ہے کہ اگر فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کر کے فعل پر مقدم کیا گیا تو اس کی ضمیر اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے اس کے برخلاف تابع کہ اگر اسکو مقدم کیا گیا تو کوئی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ بہرحال ان تین وجہوں سے فاعل معنوی اور تابع کا مقدم کرنا بدرجۂ اولیٰ ممتنع ہے پس جب تقدیم کے ممتنع ہونے میں فاعل لفظی اور معنوی دونوں برابر ہیں بلکہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ ممتنع ہے تو علامہ سکاکی کا فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے

وکذا تجویز الفسخ سے سکاکی کے جواب کا رد کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ سکاکی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی (تابع) کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئیگی اور فرق یہ ہے کہ تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کرنا جائز ہے یعنی تابع کو تابعیت کے معنی سے خالی کرنا جائز ہے اور فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کرنا ممتنع ہے یعنی فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کرنا ممتنع ہے پس چونکہ فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کرنا ممتنع ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ فاعل کو فاعل رہتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہے اسلئے فاعل لفظی کو فعل پر مقدم کرنا ممتنع اور ناجائز قرار دیا گیا ہے اور تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کرنا چونکہ جائز ہے اسلئے تابع یعنی فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔ شارح نے اسی کا رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع کے اندر فسخ کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کے اندر فسخ کو جائز قرار نہ دینا بھی ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں فسخ اور تقدیم جائز ہے یعنی جسطرح تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کو فسخ کر کے تابع کو مقدم کرنا جائز ہے اسی طرح فاعل لفظی کے اندر سے فاعلیت کے معنی کو فسخ کر کے فاعل کو مقدم کرنا جائز ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم اسی وقت ممتنع ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اگر

یوں کہا جائے کہ زید قام میں زید اصلاً مؤخر تھا اور عبارت قام زید تھی پھر زید کے اندر سے فاعلیت کے معنی فسخ کرکے اس کو مقدم کردیا گیا اور مبتدا بنادیا گیا اور قام کی ضمیر کو اس کے بدلے میں فاعل بنادیا گیا تو اس میں کسی طرح کا کوئی امتناع نہیں ہوگا جیساکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ جرد قطیفۃ اصل میں قطیفۃ جرد تھا اور جرد، قطیفۃ کی صفت تھی پس جرد کے اندر سے تابعیت کے معنی فسخ کرکے اس کو مقدم کردیا گیا اور مضاف بنادیا گیا۔

وامتناع تقدیم التابع سے بھی سکاکی کے جواب کا رد کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ سکاکی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ فاعل معنوی کی تقدیم کا جائز ہونا اور فاعل لفظی کی تقدیم کا جائز نہ ہونا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے بلکہ واقع ہے جیسے علیک ورحمۃ اللہ السلام میں رحمۃ اللہ، السلام کا معطوف ہے اور السلام معطوف علیہ (متبوع) پر مقدم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ معطوف تابع ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے۔ اسکے برخلاف فاعل لفظی کہ اس کو فاعل باقی رکھتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی کی تقدیم کے عدم جواز کو تحکم قرار دینا مردود اور ممنوع ہے۔ شارح نے سکاکی کے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع پر تمام نحات کا اجماع ہے اور رہا وہ شعر جس میں معطوف کو معطوف علیہ پر مقدم کیا گیا ہے سو وہ ضرورت شعری کی وجہ سے ہے پس تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع کا انکار کرنا اور اس کو تسلیم نہ کرنا مکابرہ (عناد) اور دعویٰ بلا دلیل ہے اور جب فاعل کی طرح تابع کی تقدیم بھی ممتنع ہے تو ایک کی تقدیم کو جائز اور ایک کی تقدیم کو نا جائز رکھنا بلاشبہ تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

والقول بان فی حالۃ الخ سے سکاکی کی طرف سے وارد کردہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ کا فاعل معنوی اور تابع میں تابعیت کے معنی کو فسخ کرکے اس کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی میں فاعلیت کے معنی کو فسخ کرکے اس کی تقدیم کے عدم جواز کو تحکم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر فاعل لفظی کی فاعلیت کو فسخ کرکے اور اس کو مقدم کرکے مبتدا بنادیا گیا تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے اس کے برخلاف اگر تابع کی تابعیت کو فسخ کرکے اور پھر اس کو مقدم کرکے مبتدا بنادیا گیا تو زیادہ سے زیادہ متبوع کا بغیر تابع کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور اس میں کوئی ضرر نہیں ہے پس جب ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے تو فاعل معنوی (تابع) کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو نا جائز قرار دینا تحکم اور ترجیح بلا مرجح نہ ہوگا۔ شارح نے لان ہذا اعتبار محض کہہ کر اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فاعل کو مقدم کرنے کی صورت میں فعل کا فاعل سے خالی ہونا ایک اعتباری اور خیالی چیز ہے ورنہ واقع میں ایسا نہیں ہے کیونکہ جب فاعل کو فعل پر مقدم

کو مؤخر کر دیا گیا تو فعل میں اس کی ضمیر معتبر ہوگی اور وہی اس فعل کا فاعل ہوگی اور جب ضمیر فعل کا فاعل ہوگئی تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم نہیں آیا اور جب ایسا ہے تو جواز فسخ میں تابع اور فاعل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا اور جب ان دونوں میں کوئی فرق نہ رہا تو تابع کے اندر فسخ کو جائز قرار دینا اور اس کی تقدیم کو درست کہنا اور فاعل لفظی کے اندر فسخ کو جائز نہ رکھنا اور اس کی تقدیم کو جائز قرار نہ دینا بلاشبہ تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

ثُمَّ لَا نُسَلِّمُ اِنْتِفَاءَ التَّخْصِيْصِ فِيْ نَحْوِ رَجُلٌ جَاءَنِيْ لَوْلَا تَقْدِيْرُ التَّقْدِيْمِ لِحُصُوْلِهٖ اَيِ التَّخْصِيْصِ بِغَيْرِهٖ اَيْ بِغَيْرِ تَقْدِيْرِ التَّقْدِيْمِ كَمَا ذَكَرَهُ السَّكَّاكِيْ مِنَ التَّهْوِيْلِ وَغَيْرِهٖ كَالتَّحْقِيْرِ وَالتَّنْكِيْرِ وَالتَّقْلِيْلِ وَالسَّكَّاكِيْ وَاِنْ لَمْ يُصَرِّحْ بِاَنَّ لَا سَبَبَ لِلتَّخْصِيْصِ سِوَاهُ لٰكِنْ لَزِمَ ذٰلِكَ مِنْ كَلَامِهٖ فِي الْمِفْتَاحِ حَيْثُ قَالَ اِنَّمَا يُرْتَكَبُ ذٰلِكَ الْوَجْهُ الْبَعِيْدُ فِي الْمُنَكَّرِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ الْاِبْتِدَاءِ ثُمَّ لَا نُسَلِّمُ اِمْتِنَاعَ اَنْ يُّرَادَ الْمُهِرُّ شَرٌّ لَا خَيْرٌ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ قُدِّمَ شَرٌّ لِاَنَّ الْمَعْنَى الَّذِيْ اَهَرَّ ذَا نَابٍ مِنْ جِنْسِ الشَّرِّ لَا مِنْ جِنْسِ الْخَيْرِ

ترجمہ پھر ہم رجل جاءنی جیسی ترکیب میں تقدیر تقدیم نہ ہونے کی صورت میں تخصیص کا انتفاء تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ تخصیص، تقدیر تقدیم کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ خود سکاکی نے ذکر کیا ہے یعنی تہویل اور اس کے علاوہ جیسے تحقیر، تنکیر، اور تقلیل اور سکاکی نے اگرچہ اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ تقدیر تقدیم کے علاوہ تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے لیکن مفتاح العلوم میں ان کے کلام سے یہ لازم آتا ہے چنانچہ سکاکی نے کہا ہے کہ شرط ابتداء کے فوت ہونے کی وجہ سے نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔ پھر ہم کو یہ امتناع تسلیم نہیں ہے کہ مُہِر، شر ہے نہ کہ خیر۔ کیسے تسلیم ہو سکتا ہے درآنحالیکہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں وہ چیز جس نے کتے کو بھونکایا ہے وہ جنس شر سے ہے نہ کہ جنس خیر سے۔

تشریح یہ عبارت سابق میں مذکور اِذ کے مدخول یعنی الفاعل اللفظی والمعنوی پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سکاکی کا یہ کہنا کہ رجل جاءنی میں اگر رجل یعنی مسند الیہ منکر کو مؤخر فرض کرکے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص فوت ہو جائے گی اور رجل کو مسند الیہ بنانا درست نہیں ہوگا۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تخصیص اس کے بغیر بھی حاصل ہو سکتی ہے اس طور پر کہ رجل کی تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہو یا تحقیر اور تقلیل کے لئے ہو یعنی تنوین تخصیص نوعی کے لئے ہو جیسا کہ سکاکی نے خود اپنی کتاب میں شر اھر ذا ناب کے

تحت ذکر کیا ہے کہ شر میں تخصیص نوعی ہے یعنی "شر عظیم اہر ذاناب" بہر حال جب رجل کی تاخیر اور پھر تقدیم کو فرض کئے بغیر تخصیص حاصل ہو سکتی ہے تو سکاکی کا اذ لاسبب لہ سواہ کہنا کیسے درست ہوگا یعنی یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ اگر مسند الیہ منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص حاصل نہ ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سکاکی نے اذ لاسبب لہ اپنی کتاب میں کہیں نہیں کہا ہے۔ لہذا سابق میں مصنف کا سکاکی کیطرف اس قول کو منسوب کرنا کیسے درست ہوگا شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکاکی نے یہ بات اگرچہ صراحتاً ذکر نہیں کی ہے لیکن ان کے کلام سے مفہوم ہوتی ہے اس طور پر کہ سکاکی نے یہ کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب یعنی نکرہ کو مؤخر فرض کر کے مقدم کرنے کا ارتکاب اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء ہونے کی شرط فوت نہ ہو جائے کیونکہ نکرہ کو مبتدا بنانے کی شرط یہ ہے کہ وہ نکرہ مخصصہ ہو نکرہ محضہ کو مبتدا بنانا جائز نہیں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ انسان وجہ بعید کا ارتکاب اس وقت کرتا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ نہ ہو پس سکاکی کے اس کلام سے یہ بات مفہوم ہوگئی کہ سکاکی کے نزدیک اس وجہ بعید کے علاوہ تخصیص کی کوئی دوسری وجہ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اذ لاسبب لہ سواہ کو سکاکی کی طرف منسوب کرنا بالکل درست ہے سکاکی پر بہتان نہیں ہے۔ بہر حال سکاکی کا یہ دعوی کہ رجل جاءنی میں اگر رجل کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر نہ کیا گیا اور پھر اس کو مقدم نہ کیا گیا تو اس میں تخصیص حاصل نہ ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نکرہ میں اسکے بغیر بھی تخصیص حاصل ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کلام سے سکاکی کی مراد مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مخصوص تخصیص ہے یعنی تخصیص جنس اور تخصیص واحد مراد ہے یعنی مسند الیہ کی تاخیر کو فرض کئے بغیر یہ مخصوص تخصیص حاصل نہیں ہوگی اگرچہ تخصیص نوعی اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے یعنی علامہ سکاکی کا اذ لاسبب لہ سواہ کہنا تخصیص جنس اور تخصیص واحد کے اعتبار سے ہے نہ کہ تخصیص نوعی کے اعتبار سے اور جب ایسا ہے تو سکاکی کے کلام پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ ثم لانسلم امتناع الخ سے مصنف نے سکاکی کا یہ دعوی کہ شر اہر ذاناب میں نہ تخصیص جنس ہے اور نہ تخصیص واحد ہے رد کیا ہے یعنی سکاکی کا یہ کہنا کہ شر اہر ذاناب میں تخصیص جنس نہیں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ شر اہر ذاناب میں شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ شر اہر ذاناب کے معنی ہیں شر اہر ذاناب لاخیر یعنی جنس شر نے کتے کو بھونکایا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ کیونکہ کتا جب اپنے مالک کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب خیر ہوتا ہے اور جب دشمن کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب شر ہوتا ہے۔ اور جب کتے کو بھونکانے والا شر بھی ہوتا ہے اور خیر بھی تو شر کا اثبات اور خیر کی نفی کرنا درست ہے اور شر کے اثبات اور خیر کی نفی میں تخصیص جنس ہے لہذا اس مثال میں تخصیص جنس ہوگی اور سکاکی کا اس مثال میں تخصیص جنس کی نفی کرنا درست نہ ہوگا۔

ثُمَّ قَالَ السَّكَّاكِي وَيَقْرُبُ مِنْ قَبِيلِ هُوَ قَامَ زَيْدٌ قَائِمٌ فِي التَّقَوِّي

لِتَضَمُّنِهٖ اَیْ لِتَضَمُّنِ قَائِمٍ الضَّمِیْرَ مِثْلُ قَامَ فِیْهِ یَحْصُلُ لِلْحُکْمِ التَّقَوِّیْ وَشَبَهِهٖ اَیْ شَبَّهَ السَّکَّاکِیُّ مِثْلَ قَائِمٍ الْمُتَضَمِّنِ لِلضَّمِیْرِ بِالْخَالِیْ عَنْهُ اَیْ عَنِ الضَّمِیْرِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَغَیُّرِهٖ فِی التَّکَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَیْبَةِ نَحْوُ اَنَا قَائِمٌ وَاَنْتَ قَائِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ کَمَا لَا یَتَغَیَّرُ الْخَالِیْ عَنِ الضَّمِیْرِ نَحْوُ اَنَا رَجُلٌ وَاَنْتَ رَجُلٌ وَهُوَ رَجُلٌ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ قَالَ یَقْرُبُ وَلَمْ یَقُلْ نَظِیْرُهٗ وَفِیْ بَعْضِ النُّسَخِ وَشَبَهِهٖ بِلَفْظِ الْاِسْمِ مَجْرُوْرًا عَطْفًا عَلٰی تَضَمُّنِهٖ یَعْنِیْ اَنَّ قَوْلَهٗ یَقْرُبُ مُشْعِرٌ بِاَنَّ فِیْهِ شَیْئًا مِنَ التَّقَوِّیْ وَلَیْسَ مِثْلَ التَّقَوِّیْ فِیْ زَیْدٌ قَامَ فَالْاَوَّلُ لِتَضَمُّنِهِ الضَّمِیْرَ وَالثَّانِیْ لِشَبَهِهٖ بِالْخَالِیْ عَنِ الضَّمِیْرِ وَلِهٰذَا اَیْ وَلِشَبَهِهٖ بِالْخَالِیْ عَنِ الضَّمِیْرِ لَمْ یُحْکَمْ بِاَنَّهٗ اَیْ مِثْلَ قَائِمٍ مَعَ الضَّمِیْرِ وَکَذَا مَعَ فَاعِلِهِ الظَّاهِرِ اَیْضًا جُمْلَةٌ وَلَا عُوْمِلَ قَائِمٌ مَعَ الضَّمِیْرِ مُعَامَلَتَهَا اَیْ مُعَامَلَةَ الْجُمْلَةِ فِی الْبِنَاءِ فِیْ مِثْلِ رَجُلٌ قَائِمٌ وَرَجُلًا قَائِمًا وَرَجُلٍ قَائِمٍ

ترجمہ پھر سکاکی نے کہاہے کہ زید قائم تقوی حکم میں ہو قام کے قریب قریب ہے کیونکہ قائم ضمیر کو متضمن ہے جیسے قام پس اسی کیوجہ سے حکم کے لئے تقوی حاصل ہوگی اور سکاکی نے ضمیر پر مشتمل ہونیوالے قائم کو اس کے مشابہ کیاہے جو ضمیر سے خالی ہے اس اعتبار سے کہ وہ تکلم، خطاب، غیبت میں متغیر نہیں ہوتاہے جیسے انا قائم انت قائم، ہو قائم جیساکہ انا رجل، انت رجل اور ہو رجل۔ اسی اعتبار سے سکاکی نے یقرب کہا، اور نظیرہ نہیں کہا اور بعض نسخوں میں وشبہہ اسم مجرور کے ساتھ ہے (اور) معطوف ہے تضمنہ پر یعنی یقرب کا لفظ اس بات کی خبر دیتاہے کہ اس میں تھوڑی سی تقوی ہے اور اتنی تقوی نہیں جتنی زید قام میں ہے پس اول تو اسکے ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے اور ثانی اس کے خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ہے اور اسی وجہ سے یعنی خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم نہیں لگایا گیا کہ قائم مع الضمیر اور اسی طرح اپنے فاعل ظاہر کے ساتھ جملہ ہے اور نہ قائم مع الضمیر کے ساتھ بناء میں جملہ جیسا معاملہ کیاگیاہے رجل قائم، رجلا قائما اور رجل قائم جیسے میں۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ پھر سکاکی نے کہاہے کہ تقوی حکم میں زید قائم، ہو قام کے قریب قریب ہے۔ قریب قریب کا مطلب یہ ہے کہ ہو قام کے اندر تو بلا شبہ تقوی پائی جاتی ہے اور زید قائم میں عدم تقوی کے شبہ کیساتھ تقوی پائی جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید قائم مفید تقوی ہونے میں ہو قام کی نظیر نہ ہوگا بلکہ ہو قام کے قریب قریب ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ ہو قام کے اندر تقوی بلا شبہ کیسے پائی جاتی ہے اور زید قائم کے اندر مع الشبہ کیسے پائی جاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو قام کے اندر بلاشبہ تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ قیام کی اسناد ایک بار تو ہو مبتدا، کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو قام میں پوشیدہ ہے

اور اسی تکرار اسناد کا نام تقوی حکم ہے پس ہو قام میں تکرار اسناد چونکہ یقینی ہے اسلئے ہو قام میں تقوی حکم بھی یقینی ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد چونکہ یقینی نہیں ہے اس لئے اس میں تقوی حکم بھی یقینی نہ ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد یقینی اسلئے نہیں ہے کہ قائم۔ قام کیطرح ضمیر کو متضمن ہوتاہے اور سکاکی نے یہ بھی کہاہے کہ وہ قائم جو ضمیر کو متضمن ہوتاہے وہ خالی عن الضمیر یعنی اسم جامد کے بھی مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب، غیبت تینوں حالتوں میں یکساں رہتاہے مثلاً کہاجاتاہے انا رجل، انت رجل، ہو رجل۔ اسی طرح قائم بھی تینوں حالتوں میں یکساں رہتاہے چنانچہ کہاجاتا ہے انا قائم، انت قائم، ہو قائم پس ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے اسناد دوبار ہوگی ایک بار تو زید کی طرف اور ایک بار اس ضمیر کی طرف جو قائم میں مستتر ہے اور اسم جامد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اسناد صرف ایک بار ہوگی یعنی قیام کی اسناد زید کی طرف ہوگی اور قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے قائم بھی گویا ضمیر سے خالی ہوگا اور جب قائم ضمیر سے خالی ہے تو ضمیر کی طرف اسناد بھی نہ ہوگی الحاصل زید قائم میں ایک جہت سے تکرار اسناد ہے اور ایک جہت سے تکرار اسناد نہیں ہے اور پہلے گذر چکاہے کہ تکرار اسناد کا نام ہی تقوی حکم ہے لہٰذا زید قائم میں ایک جہت سے تو تقوی حکم پائی جائے گی اور ایک جہت سے تقوی حکم نہیں پائی جائیگی اور جب ایسا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ زید قائم مفید تقوی ہے لیکن اس میں شبہ عدم تقوی کا بھی ہے پس اسی عدم تقوی کے شبہ کی وجہ سے سکاکی نے یقرب کا لفظ استعمال کیا ہے اور یوں کہاہے کہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں ہو قام کے قریب ہے اور نظیرہ کا لفظ استعمال کرکے یوں نہیں کہاکہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں ہو قام کی نظیر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے شُبِّہَ کو فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیاہے لیکن... بعض نسخوں میں شُبْہِہ مصدر مجرور کے ساتھ واقع ہے اس صورت میں شَبَہٌ شین اور باء کے فتحہ کے ساتھ مصدر رہوگا اور تضمنہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا اور مصنف کے قول یقرب کا مطلب یہ ہوگا کہ زید قائم میں کچھ تقوی ہے لیکن زید قام کی طرح نہیں ہے اول یعنی تقوی تو اسلئے ہے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے اور ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم ہے اور ثانی یعنی زید قام کیطرح اسلئے نہیں ہے کہ قائم، خالی عن الضمیر یعنی اسم جامد کے مشابہ ہے اور اسم جامد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ضمیر کو متضمن نہیں ہے اور ضمیر کو متضمن نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ تکرار اسناد مفقود ہے اسلئے تقوی حکم بھی مفقود ہوگی۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے اس قائم پر جملہ ہونے کا حکم نہیں لگایا جائیگا جو قائم ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم یا اس کا فاعل اسم ظاہر ہو جیسے زید قائم ابوہ چنانچہ نہ تو قائم ضمیر کے ساتھ جملہ ہوگا اور نہ قائم ابوہ جملہ ہوگا اور خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مبنی ہونے میں بھی اسکے ساتھ جملہ جیسا معاملہ نہیں کیا جائیگا یعنی جسطرح جملہ مبنی کے حکم میں ہوتا ہے قائم مبنی کے حکم میں نہیں ہوگا نہ ضمیر کے ساتھ اور نہ اسم ظاہر فاعل کے ساتھ بلکہ اسکو مفرد کی طرح اعراب دیاجائیگا چنانچہ حالت رفع میں رجل قائم، حالتِ نصب میں رجلاً قائماً اور حالتِ جر میں برجلٍ قائمٍ کہاجائیگا۔

وَمِمَّا يُرٰى تَقْدِيْمُهٗ اَیْ وَمِنَ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ الَّذِیْ يُرٰى تَقْدِيْمُهٗ عَلَى الْمُسْنَدِ كَاللَّازِمِ لَفْظُ مِثْلٍ وَغَيْرٍ اِذَا اُسْتُعْمِلَا عَلٰى سَبِيْلِ الْكِنَايَةِ فِیْ مِثْلِ نَحْوِ مِثْلُكَ لَا يَبْخَلُ وَغَيْرُكَ لَا يَجُوْدُ بِمَعْنٰى اَنْتَ لَا تَبْخَلُ وَاَنْتَ تَجُوْدُ مِنْ غَيْرِ اِرَادَةِ تَعْرِيْضٍ لِغَيْرِ الْمُخَاطَبِ بِاَنْ يُرَادَ بِالْمِثْلِ وَالْغَيْرِ اِنْسَانٌ اٰخَرُ مُمَاثِلٌ لِلْمُخَاطَبِ اَوْ غَيْرُ مُمَاثِلٍ بَلِ الْمُرَادُ نَفْیُ الْبُخْلِ عَنْهُ عَلٰى طَرِيْقِ الْكِنَايَةِ لِاَنَّهٗ اِذَا نُفِیَ الْبُخْلُ عَمَّنْ كَانَ عَلٰى صِفَتِهٖ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلٰى مُمَاثِلٍ لَزِمَ نَفْيُهٗ عَنْهُ وَ اِثْبَاتُ الْجُوْدِ لَهٗ بِنَفْيِهٖ عَنْ غَيْرِهٖ مَعَ اِقْتِضَاءِهٖ مَحَلًّا يَقُوْمُ بِهٖ وَاِنَّمَا يُرٰى التَّقْدِيْمُ فِیْ مِثْلِ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ كَاللَّازِمِ لِكَوْنِهٖ اَیْ لِكَوْنِ التَّقْدِيْمِ اَعْوَنَ عَلَى الْمُرَادِ بِهِمَا اَیْ بِهٰذَيْنِ التَّرْكِيْبَيْنِ لِاَنَّ الْغَرَضَ مِنْهُمَا اِثْبَاتُ الْحُكْمِ بِطَرِيْقِ الْكِنَايَةِ الَّتِیْ هِیَ اَبْلَغُ وَالتَّقْدِيْمُ لِاِفَادَةِ التَّقَوِّیْ اَعْوَنُ عَلٰى ذٰلِكَ وَ لَيْسَ مَعْنٰى قَوْلِهٖ كَاللَّازِمِ اَنَّهٗ قَدْ يُقَدَّمُ وَقَدْ لَا يُقَدَّمُ بَلِ الْمُرَادُ اَنَّهٗ كَانَ مُقْتَضَى الْقِيَاسِ اَنْ يَجُوْزَ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ لَمْ يَرِدِ الْاِسْتِعْمَالُ اِلَّا عَلَى التَّقْدِيْمِ نَصَّ عَلَيْهِ فِیْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ۔

ترجمہ اور منجملہ اس مسند الیہ کے جس کی تقدیم علی المسند کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لفظ مثل اور لفظ غیر ہے جبکہ ان دونوں کو بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہو جیسے تیرے جیسا بخل نہیں کرتا ہے اور تیرے علاوہ سخاوت نہیں کرتا ہے یعنی تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے غیر مخاطب کی تعریض کا ارادہ کئے بغیر بایں طور کہ مثل اور غیر سے ایک دوسرا انسان مراد ہو جو مخاطب کا مماثل ہو یا غیر مماثل ہو بلکہ مراد مخاطب سے بطریق کنایہ بخل کی نفی کرنا ہے کیونکہ جب اس شخص سے بخل کی نفی کردی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے مماثل کا ارادہ کئے بغیر تو مخاطب سے بخل کی نفی لازم آئی اور اس کے لئے سخاوت کا اثبات لازم آیا اس کے غیر سے اس کی نفی کرکے (کیونکہ) سخاوت ایسے محل کا تقاضہ کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے اس صورت میں تقدیم لازم کے مثل اسلئے سمجھی جاتی ہے کہ تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر معین ہوتی ہے اسلئے کہ ان دونوں ترکیبوں کی غرض حکم کو بطور کنایہ جو ابلغ طریقہ ہے ثابت کرنا ہوتا ہے اور تقدیم مفید تقوی ہونے میں اسکی معین ہے اور اسکے قول کاللازم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کبھی مقدم کیا جاتا ہے اور کبھی مقدم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ تاخیر جائز ہو لیکن استعمال تقدیم پر ہی وارد ہوا ہے۔ دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسند پر مسند الیہ کی تقدیم لازم تو نہیں ہوتی لیکن لازم کی طرح ہوتی ہے جیسے لفظ مثل اور لفظ غیر جب بھی بطریق کنایہ استعمال ہوتے ہیں تو مقدم ہی ہو کر استعمال ہوتے ہیں

فاضل مصنف نے یہ نہیں کہا کہ کبھی مسندالیہ کی تقدیم لازم ہوتی ہے جیسے مثل اور غیر جب بطریق کنایہ استعمال ہوں بلکہ یہ کہا ہے کہ تقدیم لازم کی طرح ہوتی ہے اور لازم نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قواعد وجوب تقدیم کا تقاضہ نہیں کرتے لیکن یہ اتفاق ہے کہ ان دونوں کو جب بھی بطریق کنایہ استعمال کیا جاتا ہے مقدم ہی کر کے استعمال کیا جاتا ہے پس ان کا بالالتزام تقدیم کے ساتھ استعمال ایسا ہوگیا۔ جیساکہ ان کی تقدیم کا قواعد تقاضہ کرتے ہوں چنانچہ اگر ان کا استعمال بطریق کنایہ مؤخر کر کے کیا جائے اور لا یبخل مثلک ولا یجود غیرک کہا جائے تو طبیعت اس کلام کو قبول کرنے سے ابا کرتی ہے حتی کہ یہ کلام بلاغت سے خارج ہو جاتا ہے اگرچہ قواعد تاخیر کے جواز کا تقاضہ کرتے ہیں۔ الحاصل قواعد کے وجوب تقدیم کا تقاضہ نہ کرنے کی وجہ سے مصنف نے ان کی تقدیم کو لازم نہیں کہا اور ان کا استعمال بطریق کنایہ جب بھی ہوتا ہے تو چونکہ تقدیم ہی کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے انکی تقدیم لازم کی طرح ہوگئی اور مصنف رحؒ نے ان کی تقدیم کو کاللازم کہا۔ بہرحال اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ لفظ مثل اور لفظ غیر جب مسندالیہ ہوں اور ان کا استعمال بطریقہ کنایہ ہو تو ان کی تقدیم لازم اور واجب کی طرح ہوگی چنانچہ کہا جائیگا مثلک لا یبخل (تجھ جیسا بخیل نہیں ہے) غیرک لا یجود (تیرے علاوہ سخی نہیں ہے) اور بطریق کنایہ معنی یہ ہیں کہ تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے بشرطیکہ غیر مخاطب سے تعریض مقصود نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس کلام سے تعریض مقصود ہوگی تو یہ کلام کنایہ کے قبیل سے نہ ہوگا حالانکہ تقدیم کو کاللازم قرار دینے کے لئے ان کا بطور کنایہ استعمال ضروری ہے ان دونوں مثالوں میں تعریض کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لا یبخل میں مثل سے ایک ایسا شخص معین مراد ہو جو سخی ہو اور نفی بخل میں مخاطب کا مماثل ہو اور مثلک لا یبخل سے یہ مراد ہو کہ فلاں معین آدمی بخیل نہیں ہے پس اس طرح مخاطب کے علاوہ دوسرے معین آدمی سے تعریضاً بخل کی نفی کرنا مقصود ہوگا اور غیرک لا یجود میں غیر سے مخاطب کے علاوہ ایک معین آدمی مراد ہو جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہو پس غیرک لا یجود کہہ کر تعریضاً وہ آدمی مراد لیا جائے جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہے ان دونوں مثالوں میں کنایہ کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لا یبخل میں جب اس آدمی سے بخل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے اور تعریضاً کسی مماثل کا ارادہ نہیں کیا گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ مخاطب سے بھی بخل منتفی ہو یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی ملزوم ہے اور مخاطب سے بخل کی نفی اس کے لئے لازم ہے اور پھر ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی کر کے مخاطب سے بخل کی نفی مراد لی جائے یعنی مثلک لا یبخل سے انت لا تبخل مراد لیا جائے۔ دوسری مثال یعنی غیرک لا یجود میں کنایہ کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے علاوہ سے جود کی نفی اس بات کو مستلزم ہے کہ مخاطب سخی ہو کیونکہ جود ایسا وصف ہے جو ایسے محل کا تقاضہ کرتا ہے جس کے ساتھ اس کا قیام ممکن ہو پس جب مخاطب کے علاوہ ہر آدمی سے جود منتفی ہوگیا تو لازمی طور پر مخاطب کے ساتھ اس کا قیام ہوگا ورنہ تو وصف جود کا بغیر محل کے پایا جانا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے الحاصل اس مثال میں چونکہ ملزوم یعنی غیر مخاطب سے جود کی نفی بول کر لازم یعنی مخاطب کے لئے اس کا اثبات مراد لیا گیا ہے اسلئے اس مثال میں بھی کنایہ ہوگا۔

دا نما یری سے شارح فرماتے ہیں کہ مثلک لایبخل اور غیرک لایجود میں لفظ مثل اور لفظ غیر کی تقدیم لازم کی طرح اسلئے ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے جو مراد ہے تقدیم اس پر معین ہے۔ اور تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر اسلئے معین ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے حکم کو بطریقہ کنایہ ثابت کرنا مقصود ہے یعنی غیرک لایجود سے بطریقہ کنایہ مخاطب کے لئے جود کو ثابت کرنا مقصود ہے اور مثلک لایبخل کے ذریعہ بطریقہ کنایہ مخاطب سے انتفاء بخل کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ کنایہ، تصریح کے مقابلہ میں ابلغ ہوتا ہے اور کنایہ ابلغ اسلئے ہوتا ہے کہ وہ دعوی الشیٔ ببینتہ کے قبیل سے ہوتا ہے یعنی کنایہ میں شے کے دعوی کے ساتھ اسکی دلیل بھی موجود ہوتی ہے کیونکہ کنایہ میں ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم کا وجود لازم کے وجود پر دلیل ہوتا ہے پس کنایہ میں لازم مراد ہوگا اور اسکی دلیل یعنی ملزوم بھی موجود ہوگا مثلاً بطریق کنایہ سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے فلان کثیر الرماد (فلاں زیادہ راکھ والا ہے) اور یہ کلام فلان کریم لانہ کثیر الرماد کی قوت میں ہے اور اس کلام میں سخی ہونے کے دعوی کے ساتھ اسکی دلیل بھی موجود ہے اسی طرح غیرک لایجود، انت تجود لان غیرک لایجود کے مرتبہ میں ہے یعنی مخاطب کے سخی ہونے کے دعوی کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو حکم دلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم سے ابلغ ہوتا ہے جو بلا دلیل ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو بطریق کنایہ اثبات حکم ابلغ ہوگا۔ الحاصل مذکورہ دونوں ترکیبوں سے مقصود حکم کو بطریقہ ابلغ ثابت کرنا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم مفید تقوی ہوتی ہے لہذا مسند الیہ کی یہ تقدیم جو کہ مفید تقوی ہے مذکورہ مقصود یعنی حکم کو بطریقہ ابلغ ثابت کرنے میں معاون ہوگی یعنی کنایہ بھی بطریق ابلغ اثبات حکم کا فائدہ دیگا اور تقوی حکم اور تقریر حکم بھی اسی کا فائدہ دیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ کاللازم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لفظ مثل اور غیر کو کبھی مقدم کیا جائے گا اور کبھی مقدم نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مقتضی تقدیم قواعد کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ ان الفاظ کو مؤخر کرنا جائز ہو مگر چونکہ استعمال تقدیم ہی کے ساتھ وارد ہوا ہے اس لئے ان کو صرف مقدم کرکے ذکر کیا جائے گا مؤخر کرکے ذکر نہیں کیا جائیگا شارح کہتے ہیں کہ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں یہی تصریح کی ہے۔

قِيْلَ وَقَدْ يُقَدَّمُ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ الْمُسَوَّرُ بِكُلٍّ عَلَى الْمُسْنَدِ الْمَقْرُوْنِ بِحَرْفِ النَّفْيِ لِأَنَّهُ أَيِ التَّقْدِيْمُ دَالٌّ عَلَى الْعُمُوْمِ أَيْ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ نَحْوُ كُلُّ إِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ فَإِنَّهُ يُفِيْدُ نَفْيَ الْقِيَامِ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ بِخِلَافِ مَا لَوْ أُخِّرَ نَحْوُ لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ فَإِنَّهُ يُفِيْدُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَالتَّقْدِيْمُ يُفِيْدُ عُمُوْمَ السَّلْبِ وَشُمُوْلَ النَّفْيِ وَالتَّأْخِيْرُ لَا يُفِيْدُ إِلَّا سَلْبَ الْعُمُوْمِ وَنَفْيَ

الشُّمُوْلِ وَذٰلِكَ اَیْ كَوْنُ التَّقْدِیْمِ مُفِیْدًا لِلْعُمُوْمِ دُوْنَ التَّاخِیْرِ لِئَلَّا یَلْزَمَ تَرْجِیْحُ التَّاكِیْدِ وَهُوَ اَنْ یَّكُوْنَ لَفْظُ كُلٍّ لِتَقْرِیْرِ الْمَعْنَى الْحَاصِلِ قَبْلَهٗ عَلَى التَّاسِیْسِ وَهُوَ اَنْ یَّكُوْنَ لِاِفَادَةِ مَعْنًى جَدِیْدٍ مَعَ اَنَّ التَّاسِیْسَ رَاجِحٌ لِاَنَّ الْاِفَادَةَ خَیْرٌ مِنَ الْاِعَادَةِ۔

ترجمہ کہا گیا کہ کبھی اس مسندالیہ کو جس پر کلمۂ کل سور داخل ہو اس مسند پر مقدم کیا جاتا ہے جو مسند حرف نفی کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسلئے کہ تقدیم عموم پر دلالت کرتی ہے یعنی ہر ہر فرد سے حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے جیسے کل انسان لم یقم، کہ یہ افرادِ انسان میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے برخلاف اس کے کہ اگر مسندالیہ کو مؤخر کر دیا گیا ہو جیسے لم یقم کل انسان کہ یہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد سے پس تقدیم، عمومِ سلب اور شمولِ نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر صرف سلبِ عموم اور نفیِ شمول کا فائدہ دیتی ہے اور یہ یعنی تقدیم کا عموم سلب کے لئے مفید ہونا نہ کہ تاخیر کا اسلئے ہے تاکہ تاکید کو ترجیح دینا لازم نہ آئے اور تاکید یہ ہے کہ لفظ اس معنی کی تقریر کے لئے ہو جو اس سے پہلے حاصل ہو چکا ہے تاسیس پر اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ جدید معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہو حالانکہ تاسیس راجح ہے اسلئے کہ افادہ اعادہ سے بہتر ہے۔

تشریح مسوّر اسکو کہتے ہیں جس پر سور داخل ہو اور سور اس لفظ کو کہتے ہیں جو افراد کی کمیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہو جیسے لفظ کل، جمیع، بعض وغیرہ۔ سلبِ عموم اور عمومِ سلب میں یہ فرق ہے کہ سلبِ عموم میں تمام افراد سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے بلکہ مجموعۂ افراد سے منتفی ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عمومِ سلب میں حکم تمام افراد سے منتفی ہوتا ہے سلبِ عموم اور نفیِ شمول دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ عمومِ سلب اور شمولِ نفی دونوں ہم معنی ہیں۔ تاکید کہتے ہیں کسی لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا جو معنی پہلے سے حاصل ہوں اور تاسیس کہتے ہیں کسی لفظ کا معنی جدید کے لئے مفید ہونا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن مالک وغیرہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو شرطیں موجود ہوں تو مسندالیہ کا مقدم کرنا واجب ہوگا (۱) مسندالیہ پر حرف سور کل داخل ہو (۲) مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو مسندالیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا۔ صاحب دسوقی نے ایک تیسری شرط یہ بیان کی ہے کہ مسندالیہ ایسا ہو کہ اگر اسکو مؤخر کر دیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظاً فاعل واقع ہو بہرحال اگر یہ تمام شرطیں موجود ہوں اور متکلم کا مقصود عموم نفی، شمولِ نفی اور عمومِ سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں مسندالیہ کا مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر کرنے کی صورت میں متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا مثلاً متکلم اگر عمومِ سلب کا فائدہ پہنچانا چاہتا ہے تو مسندالیہ کو مقدم کرکے یوں کہے گا "کل انسان لم یقم"، کوئی انسان کھڑا نہیں ہوا۔ اور یہ کلام بلاشبہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ قیام افرادِ انسان میں سے ہر ہر فرد سے منتفی ہے یعنی یہ کلام بلاشبہ عمومِ سلب اور شمولِ نفی کا فائدہ دیتا ہے اسکے برخلاف اگر مسندالیہ کو مؤخر کرکے یوں کہا گیا "لم یقم کل انسان"، تمام انسان نہیں کھڑے ہوئے تو یہ سلب عموم اور

نفی شمول کا فائدہ دیگا اور اس سے متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ الحاصل مذکورہ شرطوں کے ساتھ مسندالیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمولِ نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر سلبِ عموم اور نفیِ شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ مذکورہ شرطوں کے ساتھ مسندالیہ کی تقدیم عمومِ سلب کا فائدہ کیوں دیتی ہے اور تاخیر سلبِ عموم کا فائدہ کیوں دیتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ شرطوں کے ساتھ تقدیم کو عموم سلب کے لئے اور تاخیر کو سلبِ عموم کے لئے نہ مانا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا حالانکہ تاسیس تاکید سے راجح ہے کیونکہ تاکید میں اعادہ ہوتا ہے اور تاسیس میں افادہ ہوتا ہے اور افادہ اعادہ سے بہرصورت بہتر ہے۔

وَبَيَانُ لُزُوْمِ تَرْجِيْحِ التَّاكِيْدِ عَلَى التَّأْسِيْسِ أَمَّا فِيْ صُوْرَةِ التَّقْدِيْمِ فَلِاَنَّ قَوْلَنَا اِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ مُوْجِبَةٌ مُهْمَلَةٌ أَمَّا الْاِيْجَابُ فَلِاَنَّهٗ حُكِمَ فِيْهَا بِثُبُوْتِ عَدَمِ الْقِيَامِ لِلْاِنْسَانِ لَا بِنَفْيِ الْقِيَامِ عَنْهُ لِاَنَّ حَرْفَ السَّلْبِ وَقَعَ جُزْءًا مِنَ الْمَحْمُوْلِ. وَأَمَّا الْاِهْمَالُ فَلِاَنَّهٗ لَمْ يُذْكَرْ فِيْهَا مَا يَدُلُّ عَلٰى كَمِّيَّةِ اَفْرَادِ الْمَوْضُوْعِ مَعَ اَنَّ الْحُكْمَ فِيْهَا عَلٰى مَاصَدَقَ عَلَيْهِ الْاِنْسَانُ وَاِذَا كَانَ اِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ مُوْجِبَةً مُهْمَلَةً يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ نَفْيَ الْقِيَامِ عَنْ جُمْلَةِ الْاَفْرَادِ لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ لِاَنَّ الْمُوْجِبَةَ الْمُهْمَلَةَ الْمَعْدُوْلَةَ الْمَحْمُوْلِ فِيْ قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ عِنْدَ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ نَحْوُ لَمْ يَقُمْ بَعْضُ الْاِنْسَانِ بِمَعْنٰى اَنَّهُمَا مُتَلَازِمَتَانِ فِي الصِّدْقِ لِاَنَّهٗ قَدْ حُكِمَ فِي الْمُهْمَلَةِ بِنَفْيِ الْقِيَامِ عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ الْاِنْسَانُ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ جَمِيْعَ الْاَفْرَادِ اَوْ بَعْضَهَا وَاَيًّا مَا كَانَ يَصْدُقُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنِ الْبَعْضِ وَكُلَّمَا صَدَقَ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنِ الْبَعْضِ صَدَقَ نَفْيُهٗ عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ الْاِنْسَانُ فِي الْجُمْلَةِ فَهِيَ فِيْ قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ نَفْيَ الْحُكْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ لِاَنَّ صِدْقَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَوْجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ اِمَّا بِنَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ اَوْ بِنَفْيِهٖ عَنِ الْبَعْضِ مَعَ ثُبُوْتِهٖ لِلْبَعْضِ وَاَيًّا مَا كَانَ يَلْزَمُهَا نَفْيُ الْحُكْمِ عَنْ جُمْلَةِ الْاَفْرَادِ دُوْنَ كُلِّ فَرْدٍ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ مَنْفِيًّا عَنِ الْبَعْضِ ثَابِتًا لِلْبَعْضِ الْاٰخَرِ وَاِذَا كَانَ اِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ بِدُوْنِ كُلٍّ مَعْنَاهُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنْ جُمْلَةِ الْاَفْرَادِ لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَلَوْ كَانَ بَعْدَ دُخُوْلِ كُلٍّ اَيْضًا مَعْنَاهُ كَذٰلِكَ كَانَ كُلٌّ لِتَاكِيْدِ الْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَيَجِبُ اَنْ يُّحْمَلَ عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ لِيَكُوْنَ كُلٌّ لِتَاسِيْسِ مَعْنًى اٰخَرَ تَرْجِيْحًا لِلتَّاسِيْسِ عَلَى التَّاكِيْدِ.

ترجمہ اور تاسیس پر تاکید کی ترجیح کے لزوم کا بیان بہرحال تقدیم کی صورت میں تو اسلئے کہ ہمارا قول الانسان لم یقم ، موجبہ مہملہ ہے ۔ بہرحال موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ اس سے قیام کی نفی کا اسلئے کہ حرف سلب محمول کا جزء واقع ہو رہا ہے ۔ اور بہرحال مہملہ تو اسلئے کہ اس میں ایسا کوئی لفظ مذکور نہیں ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے حالانکہ اس میں حکم ان افراد پر ہے جن پر انسان صادق آتا ہے اور جب الانسان لم یقم موجبہ مہملہ ہے تو لازمی طور پر اسکے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہوں گے نہ کہ ہر ہر فرد سے کیونکہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول وجودِ موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا جیسے لم یقم بعض الانسان بایں معنیٰ کہ صدق کے اعتبار سے دونوں میں تلازم ہے اسلئے کہ مہملہ میں ان افراد سے قیام کی نفی کا حکم کیا گیا ہے جن پر انسان صادق آتا ہے عام اس سے کہ وہ تمام افراد ہوں یا بعض افراد ہوں اور جو بھی ہو بعض سے قیام کی نفی صادق ہے اور جب بعض سے قیام کی نفی صادق آئے گی تو قیام کی نفی ان افراد سے فی الجملہ صادق آئے گی جن پر انسان صادق آتا ہے ...

- -

- - - - - - - - - - - پس مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں

ہے جو نفی حکم عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہے نہ کہ نفی عن کل فرد کو اسلئے کہ سالبہ جزئیہ موجود الموضوع کا صدق یا تو (اس صورت میں ہوتا ہے کہ) حکم کی نفی ہر ہر فرد سے ہو یا (اس صورت میں کہ) قیام کی بعض سے نفی ہو اور بعض کے لئے اس کا ثبوت ہو۔ جو بھی ہو اس کو مجموعہ افراد سے نفی حکم لازم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حکم بعض سے منفی ہو (اور) دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو اور جب بغیر لفظ کے الانسان لم یقم کے معنیٰ مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہیں نہ کہ ہر ہر فرد سے پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی اس کے یہی معنی ہوں تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اس لئے اس کو ہر ہر فرد سے نفی حکم پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے۔

تشریح سابق میں کہا گیا تھا کہ مسند الیہ پر اگر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو تو مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیگی اسلئے کہ اس صورت میں تقدیم اگر عموم سلب کا فائدہ نہ دے بلکہ سلب عموم کا فائدہ دے تو لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئیگا اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ بغیر لفظ کل کے الانسان لم یقم موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے انسان سے قیام کی نفی نہیں کی گئی ہے اور عدم قیام کا ثبوت اسلئے ہے کہ لم حرف سلب محمول کا جزء ہوکر واقع ہوا ہے اور جب حرف سلب محمول یا موضوع کا جزء ہوکر واقع ہوتا ہے تو وہ قضیہ معدولہ کہلاتا ہے ۔ اگر حرف سلب محمول کا جزء ہو تو معدولۃ المحمول کہلائے گا اور اگر موضوع کا جزء ہو تو معدولۃ الموضوع کہلائے گا اور قضیہ معدولۃ الموضوع یا معدولۃ المحمول موجبہ ہی ہوتا ہے ۔ بشرطیکہ نسبت کی نفی کے لئے دوسرا حرف سلب نہ لایا گیا ہو الحاصل الانسان لم یقم میں لم حرف سلب چونکہ محمول کا

جز ہو کر واقع ہے اسلئے یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا اور اس میں انسان کیلئے عدم قیام ثابت ہوگا انسان سے قیام کی نفی نہ ہوگی اور یہ کلام مہملہ اسلئے ہے کہ اس میں سور یعنی ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہو حالانکہ حکم انسان کے افراد پر لگایا گیا ہے اور جس قضیہ میں حکم موضوع کے افراد پر لگایا گیا ہو اور اس میں سور یعنی ایسا لفظ مذکور نہ ہو جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرتا ہو تو وہ قضیہ مہملہ کہلاتا ہے، لہٰذا الانسان لم یقم مہملہ ہوگا بہرحال انسان لم یقم موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے اور جب یہ موجبہ مہملہ ہے تو عدم قیام کا حکم انسان کے مبہم افراد کے لئے ثابت ہوگا ہر ہر فرد کے لئے ثابت نہ ہوگا یعنی قیام کی نفی انسان کے مجموعۂ افراد سے ہوگی ہر ہر فرد سے ثابت نہ ہوگی اور دلیل اسکی یہ ہے کہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول وجودِ موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی انسان لم یقم، لم یقم بعض الانسان کی قوت میں ہے اس طور پر کہ تحقق میں یہ دونوں متلازم ہیں یعنی جب ان دونوں میں سے ایک متحقق ہوگا تو لازمی طور پر دوسرا بھی متحقق ہوگا اسلئے کہ مہملہ یعنی انسان لم یقم میں قیام کی نفی انسان کے افراد سے ہوگی عام اس سے کہ تمام افراد سے نفی ہو یا بعض افراد سے نفی ہو اور ان دونوں میں سے جو بھی ہو قیام کی نفی بعض افراد سے ضرور ہوگی ۔ اور جب مہملہ میں بعض افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگئی تو فی الجملہ انسان کے افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگئی۔ یعنی انسان کے بعض افراد سے نفی کے متحقق ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ انسان کے مجموعہ افراد سے نفی متحقق ہے اور جب ایسا ہے تو مہملہ کا اس سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہونا ثابت ہوگیا جو سالبہ جزئیہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہوتا ہے نفی عن کل فرد کو مستلزم نہیں ہوتا اسلئے کہ سالبہ جزئیہ موجود الموضوع یا تو اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ حکم کی نفی ہر ہر فرد سے ہو کیونکہ جب ہر ہر فرد سے نفی ہوگی تو اس کے ضمن میں بعض افراد سے بھی نفی ہوگی اور جب بعض افراد سے نفی ہوگئی تو سالبہ جزئیہ صادق آگیا اور یا اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ بعض افراد سے حکم کی نفی ہو اور بعض کے لئے حکم ثابت ہو۔ بہرحال جو بھی ہو سالبہ جزئیہ میں حکم کی نفی مجموعہ افراد سے ہوگی ہر ہر فرد سے نہ ہوگی اور ہر ہر فرد سے اسلئے نہیں ہوگی کہ سالبہ جزئیہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ حکم بعض افراد سے منتفی ہو اور دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ انسان لم یقم بغیر لفظ کل کے سلب عموم یعنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے عموم سلب یعنی ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اب اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی کل انسان لم یقم کو سلب عموم پر محمول کیا گیا تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا یعنی جسطرح لفظ کل کے دخول سے پہلے سلب عموم کے لئے تھا اسی طرح لفظ کل کے دخول کے بعد بھی سلب عموم کے لئے ہوگا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ تاسیس تاکید سے بہتر ہے پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے اور تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے ضروری ہے کہ کل انسان لم یقم کو عموم سلب پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ کل انسان لم یقم عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

(فوائد) معدولہ اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معدولہ میں ربطِ سلب اور ثبوت سلب کا حکم ہوتا ہے اور سالبہ میں سلب ربط اور سلبِ ثبوت کا حکم ہوتا ہے مثلاً الانسان لم یقم معدولہ ہے اس میں انسان کے لئے عدم قیام کا ثبوت کیا گیا ہے اور لم یقم الانسان سالبہ ہے اس میں انسان سے ثبوت قیام کا سلب کیا

گیا ہے ۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ ۔

وَاَمَّا فِیْ صُوْرَۃِ التَّاخِیْرِ فَلِاَنَّ قَوْلَنَا لَمْ یَقُمْ اِنْسَانٌ سَالِبَۃٌ مُّهْمَلَۃٌ لَاسُوْرَ فِیْهَا السَّالِبَۃُ الْمُهْمَلَۃُ فِیْ قُوَّۃِ السَّالِبَۃِ الْکُلِّیَّۃِ الْمُقْتَضِیَۃِ لِلنَّفْیِ عَنْ کُلِّ فَرْدٍ نَحْوُ لَاشَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِقَائِمٍ وَلَمَّا کَانَ هٰذَا مُخَالِفًا لِمَا عِنْدَهُمْ مِنْ اَنَّ الْمُهْمَلَۃَ فِیْ قُوَّۃِ الْجُزْئِیَّۃِ بَیَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ لِوُرُوْدِ مَوْضُوْعِهَا اَیْ مَوْضُوْعِ الْمُهْمَلَۃِ فِیْ سِیَاقِ النَّفْیِ حَالَ کَوْنِهٖ نَکِرَۃً غَیْرَ مُصَدَّرَۃٍ بِلَفْظِ کُلٍّ فَاِنَّهٗ یُفِیْدُ نَفْیَ الْحُکْمِ عَنْ کُلِّ فَرْدٍ وَاِذَا کَانَ لَمْ یَقُمْ اِنْسَانٌ بِدُوْنِ کُلٍّ مَعْنَاهُ نَفْیُ الْقِیَامِ عَنْ کُلِّ فَرْدٍ فَلَوْ کَانَ بَعْدَ دُخُوْلِ کُلٍّ اَیْضًا کَذٰلِکَ کَانَ کُلٌّ لِتَاکِیْدِ الْمَعْنَی الْاَوَّلِ فَیَجِبُ اَنْ یُّحْمَلَ عَلٰی نَفْیِ الْقِیَامِ عَنْ جُمْلَۃِ الْاَفْرَادِ لِیَکُوْنَ کُلٌّ لِتَاسِیْسِ مَعْنًی اٰخَرَ وَذٰلِکَ لِاَنَّ لَفْظَۃَ کُلٍّ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ لَایُفِیْدُ اِلَّا اَحَدَ هٰذَیْنِ الْمَعْنَیَیْنِ فَعِنْدَ اِنْتِفَاءِ اَحَدِهِمَا یَثْبُتُ الْاٰخَرُ ضَرُوْرَۃً فَالْحَاصِلُ اَنَّ التَّقْدِیْمَ بِدُوْنِ کُلٍّ لِسَلْبِ الْعُمُوْمِ وَنَفْیِ الشُّمُوْلِ وَالتَّاخِیْرَ لِعُمُوْمِ السَّلْبِ وَشُمُوْلِ النَّفْیِ فَبَعْدَ دُخُوْلِ کُلٍّ یَجِبُ اَنْ یُّعْکَسَ هٰذَا لِیَکُوْنَ کُلٌّ لِلتَّاسِیْسِ الرَّاجِحِ لَا لِلتَّاکِیْدِ الْمَرْجُوْحِ ۔

ترجمہ اور بہر حال تاخیر کی صورت میں تو اسلئے کہ ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ مہملہ ہے اس میں کوئی سور نہیں ہے اور سالبہ مہملہ اس سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو نفی عن کل فرد کا مقتضی ہے جیسے لاشئی من الانسان بقائم اور چونکہ یہ اس کے خلاف ہے جو اُن کے نزدیک ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے اسلئے مصنف نے اسکو اپنے قول سے بیان کیا ہے کہ قضیہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں وارد ہے اس حال میں کہ وہ نکرہ ہے لفظ کل کے ساتھ اسکو شروع نہیں کیا گیا ہے پس یہ نفی حکم عن کل فرد کا فائدہ دیگا۔ اور جب بغیر کل کے لم یقم انسان کے معنی نفی قیام عن کل فرد کے ہیں پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی ایسا ہی ہو تو کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اسلئے مجموعہ افراد سے قیام کی نفی پر محمول کرنا واجب ہوگا تاکہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو اور یہ اسلئے کہ لفظ کل اس مقام میں فائدہ نہیں دے گا مگر ان دونوں معانی میں سے ایک کا پس ان دونوں معانی میں سے ایک معنی کے انتفاء کے وقت دوسرا معنی لازماً ثابت ہوجائے گا۔ حاصل یہ کہ تقدیم بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے پس کل کے دخول کے بعد اس کا عکس واجب ہوگا تاکہ کل تاسیس راجح کے لئے ہو نہ کہ تاکید مرجوح کے لئے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اگر مسندالیہ مؤخر ہو اور اس پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو تو مسندالیہ کی یہ تاخیر سلبِ عموم اور نفیِ شمول کے لئے ہوگی ورنہ تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسلئے کہ بغیر لفظ کل کے اگر مسندالیہ مؤخر ہو جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ مہملہ ہوگا اور بقول مصنف سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اور سالبہ کلیہ نفی عن کل فرد یعنی عموم سلب کا تقاضہ کرتا ہے یعنی لم یقم انسان، لا شئ من الانسان بقائم کے معنی میں ہے (انسان کے افراد میں سے کوئی فرد قائم نہیں ہے) شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اس کے خلاف ہے جو لوگوں میں مشہور ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی لوگوں میں تو یہ مشہور ہے کہ مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں بھی کہا گیا ہے کہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے لیکن مصنف نے فرمایا ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ کلیہ کی قوت میں ہے لہٰذا مصنف کا یہ قول لوگوں کے قول مشہور کے خلاف ہوا اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے کہا ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جبکہ مہملہ کا موضوع سیاقِ نفی میں واقع ہو اور موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو جیسے لم یقم انسان۔ اور لوگوں میں جو یہ مشہور ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے۔ یہ مذکورہ صورت کے علاوہ تین صورتوں میں ہے (۱) موضوع معرفہ ہو جیسے الانسان لم یقم (۲) موضوع نکرہ ہو لیکن اس سے پہلے حرف نفی نہ ہو جیسے انسان لم یقم (۳) موضوع نکرہ ہو اور اس سے پہلے حرف نفی بھی ہو لیکن اس پر لفظ کل داخل ہو جیسے لم یقم کل انسان۔ ان تینوں صورتوں میں سالبہ مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا مگر جب موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو اور سیاقِ نفی میں واقع ہو جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوگا یعنی وہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دیگا۔ بہرحال جب لم یقم انسان بغیر کل کے عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے تو اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی عموم سلب کے لئے مفید ہوا تو لفظِ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ دخول کل کے بعد لم یقم کل انسان کو سلب عموم اور نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا جائے۔ اور یہ اسلئے ضروری ہے کہ لفظ کل اس مقام میں انہی دو معنیٰ (سلب عموم، عموم سلب) کا فائدہ دیتا ہے پس جب ان دونوں میں سے ایک منتفی ہو جائیگا تو لامحالہ دوسرا معنی ثابت ہوگا اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کل کے دخول کے بعد تاکید سے بچنے کے لئے عموم سلب کے معنی منتفی ہیں اور جب عموم سلب منتفی ہے تو لامحالہ سلب عموم ثابت ہوگا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ دخول کل کے بعد تاخیر مسندالیہ سلب عموم کے لئے مفید ہے عموم سلب کے لئے مفید نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں کا حاصل یہ ہے کہ تقدیم مسندالیہ بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے پس لفظ کل کے دخول کے بعد اس کا عکس ضروری ہوگا تاکہ لفظ کل تاسیس کے لئے ہو اور تاکید کیلئے نہ ہو یعنی تاسیس کو تاکید پر ترجیح حاصل ہو تاکید کو تاسیس پر ترجیح حاصل نہ ہو۔

(فوائد) فاضل مصنف رحمہ نے تقدیم اور تاخیر کی صورتوں میں دخول کل سے پہلے اور بعد کی حالتوں کے معانی تو بیان کر دیئے اور ان کی وجہیں بھی بیان کر دیں لیکن اصل مسئلہ کا نتیجہ اخذ نہیں کیا ہے اصل مسئلہ یہ تھا کہ اگر مسندالیہ پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو مثلاً کل انسان لم یقم تو اس صورت میں مسندالیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا اسلئے واجب ہوگا کہ اگر موخر کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس طور پر کہ بغیر لفظ کل کے تقدیم مسندالیہ (انسان لم یقم) سلب عموم کا فائدہ دیتی ہے۔ اب اگر لفظ کل داخل کر کے مؤخر کر دیا گیا اور یوں کہا گیا لم یقم کل انسان تو یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور جب یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوا نہ کہ تاسیس کے لئے لیکن اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد مسندالیہ کو مقدم رکھا گیا اور یوں کہا گیا کل انسان لم یقم، تو یہ عموم سلب کے لئے ہوگا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور جب دخول کل کے بعد تقدیم عموم سلب کے لئے ہے تو لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہوگا کیونکہ دخول کل سے پہلے تقدیم سلب عموم کے لئے تھی اور جب تقدیم کی صورت میں لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہے تو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے مسندالیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّ النَّفْىَ عَنِ الْجُمْلَةِ فِى الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى يَعْنِى الْمُوْجِبَةَ الْمُهْمَلَةَ الْمَعْدُوْلَةَ الْمَحْمُوْلِ نَحْوُ اِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ وَعَنْ كُلِّ فَرْدٍ فِى الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ يَعْنِى السَّالِبَةَ الْمُهْمَلَةَ نَحْوُ لَمْ يَقُمْ اِنْسَانٌ اِنَّمَا اَفَادَهُ الْاِسْنَادُ اِلٰى مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ كُلٌّ وَهُوَ لَفْظُ اِنْسَانٍ وَقَدْ زَالَ ذٰلِكَ الْاِسْنَادُ الْمُفِيْدُ لِهٰذَا الْمَعْنٰى بِالْاِسْنَادِ اِلَيْهَا اَىْ اِلٰى كُلٍّ لِاَنَّ اِنْسَانًا صَارَ مُضَافًا اِلَيْهِ فَلَمْ يَبْقَ مُسْنَدًا اِلَيْهِ فَتَكُوْنُ اَىْ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ يَكُوْنَ الْاِسْنَادُ اِلٰى كُلٍّ اَيْضًا مُفِيْدًا لِلْمَعْنَى الْحَاصِلِ مِنَ الْاِسْنَادِ اِلَى الْاِنْسَانِ تَكُوْنُ كُلٌّ تَاْسِيْسًا لَا تَاْكِيْدًا لِاَنَّ التَّاْكِيْدَ لَفْظٌ يُفِيْدُ تَقْوِيَةَ مَا يُفِيْدُهٗ لَفْظٌ اٰخَرُ وَهٰذَا لَيْسَ كَذٰلِكَ لِاَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى حِيْنَئِذٍ اِنَّمَا اَفَادَهُ الْاِسْنَادُ اِلٰى لَفْظِ كُلٍّ لَا شَىْءٌ اٰخَرُ حَتّٰى تَكُوْنَ كُلٌّ تَاْكِيْدًا لَهٗ وَحَاصِلُ هٰذَا الْكَلَامِ اِنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَوْ حُمِلَ الْكَلَامُ بَعْدَ كُلٍّ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِىْ حُمِلَ عَلَيْهِ قَبْلَ كُلٍّ كَانَ كُلٌّ لِلتَّاْكِيْدِ وَلَا يَخْفٰى اَنَّ هٰذَا الْمَنْعَ اِنَّمَا يَصِحُّ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ يُّرَادَ التَّاْكِيْدُ الْاِصْطِلَاحِىُّ اَمَّا لَوْ اُرِيْدَ بِذٰلِكَ اَنْ تَكُوْنَ كُلٌّ لِاِفَادَةِ مَعْنًى كَانَ حَاصِلًا بِدُوْنِهٖ فَانْدِفَاعُ الْمَنْعِ ظَاهِرٌ

ترجمہ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ صورتِ اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول جیسے انسان لم یقم میں نفی عن الجملہ۔ اور صورتِ ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسانٌ میں نفی عن کل فرد کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو کل مضاف الیہ کی طرف ہے اور وہ لفظ انسان ہے اور وہ اسناد جو اس معنی کے لئے مفید ہے اس اسناد سے زائل ہوگئی جو لفظ کل کی طرف ہے کیونکہ انسان مضاف الیہ ہوگیا مسند الیہ باقی نہیں رہا پس اس تقدیر پر کہ اسناد الی لفظ کل بھی اس معنی کے لئے مفید ہو جو معنی اسناد الی الانسان سے حاصل ہے تو کل تاسیس کے لئے ہوگا نہ کہ تاکید کے لئے اسلئے کہ تاکید ایسا لفظ ہے جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے اور یہ ایسا نہیں ہے اسلئے کہ اس وقت اس معنی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شے آخر نے یہاں تک کہ لفظ کل اس کی تاکید ہو۔ اور اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اگر کلام کو کل کے بعد اس معنی پر محمول کیا جائے جس پر کل سے پہلے محمول کیا گیا ہے تو کل تاکید کے لئے ہوگا اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ منع اس تقدیر پر صحیح ہوگا کہ مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر اس سے یہ مراد ہو کہ لفظ کل ایسے معنی کے افادہ کے لئے ہو جو اس کے بغیر تھا تو منع کا دفع ہونا ظاہر ہے۔

تشریح وفیہ نظر، سے مصنف رحمہ نے ابن مالک وغیرہ کے بیان پر تین منع وارد کئے ہیں یعنی مصنف نے ابن مالک وغیرہ کا دعوی تو تسلیم کیا ہے لیکن اس کی دلیل پر مناقشہ کیا ہے جس کا حاصل تین منع ہیں ان میں سے پہلا منع تو صورت اولیٰ اور صورت ثانیہ کے درمیان مشترک ہے اور دوسرے دو منع صورت ثانیہ کے ساتھ خاص ہیں پہلے منع کا حاصل یہ ہے کہ دعوی تو تسلیم ہے کہ تقدیم اور تاخیر دونوں صورتوں میں لفظ کل کے داخل کرنے سے پہلے جو معنی تھے لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد ان کے علاوہ دوسرے معنی مراد ہوں گے لیکن یہ دلیل تسلیم نہیں ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد اگر وہی معنی مراد لئے جائیں جو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے تھے تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسلئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول میں مثلاً انسان لم یقم میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے نفی عن الجملہ اور سلب عموم کے معنی ہیں اور صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ میں مثلاً لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی ہیں پس ان دونوں صورتوں میں ان دونوں معانی کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو اسناد لفظ کل کے مضاف الیہ یعنی انسان کی طرف کی گئی ہے مگر جب لفظ کل داخل کر دیا گیا تو اب اسناد کل کیطرف ہوگی نہ کہ انسان کی طرف، کیونکہ اب انسان مسند الیہ نہیں رہا بلکہ کل کا مضاف الیہ ہوگیا اور جب اسناد کل کی طرف ہوگئی تو وہ اسناد زائل ہوگئی جو انسان کی طرف تھی۔ پس اگر لفظ کل کی طرف اسناد کو اسی معنی کے لئے مفید مانا جائے جو معنی انسان کیطرف اسناد سے حاصل تھے یعنی صورت اولیٰ میں سلب عموم اور صورت ثانیہ میں عموم سلب تو بھی لفظ کل تاسیس ہی کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا کیونکہ اصطلاح میں تاکید اس لفظ کو کہتے ہیں جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے یعنی دو لفظ ایک ہی معنی کا فائدہ دیں تو دوسرا لفظ تاکید کے لئے ہوگا حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ لفظ کل کی طرف اسناد کی صورت میں مذکورہ معانی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شے آخر نے یعنی

اسناد الی الانسان نے یہاں تک کہ لفظ کل، شئی آخر کی تاکید ہو۔ حاصل نظر اور حاصل کلام یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اگر کلام کو لفظ کل داخل کرنے کے بعد اسی معنی پر محمول کیا گیا جس معنی پر وہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے محمول تھا تو کل تاکید کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاسیس ہی کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ منع اسی صورت میں وارد ہوگا جبکہ تاکید سے تاکید اصطلاحی مراد ہو ورنہ اگر تاکید لغوی مراد لی گئی یعنی تاکید سے یہ مراد لیا گیا کہ لفظ کل اسی معنی کا فائدہ دیتا ہے جو معنی بغیر لفظ کل کے حاصل تھے تو اس صورت میں یہ منع وارد نہیں ہوگا کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے لفظ کل پر تاکید کا اطلاق درست ہے اور یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل داخل کرنے سے پہلے کے معنی مراد لینے سے تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئیگا۔

وَحِيْنَئِذٍ يَتَوَجَّهُ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَلِاَنَّ الصُّوْرَةَ الثَّانِيَةَ يَعْنِي السَّالِبَةَ الْمُهْمَلَةَ نَحْوُ لَمْ يَقُمْ اِنْسَانٌ اِذَا اَفَادَتِ النَّفْيَ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَقَدْ اَفَادَتِ النَّفْيَ عَنِ الْجُمْلَةِ فَاِذَا اُحْمِلَتْ كُلٌّ عَلَى الثَّانِيْ اَيْ عَلٰى اِفَادَةِ النَّفْيِ عَنْ جُمْلَةِ الْاَفْرَادِ حَتّٰى يَكُوْنَ مَعْنٰى لَمْ يَقُمْ كُلُّ اِنْسَانٍ نَفْيَ الْقِيَامِ عَنِ الْجُمْلَةِ لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ لَاتَكُوْنُ كُلٌّ تَاسِيْسًا بَلْ تَاكِيْدًا لِاَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى كَانَ حَاصِلًا بِدُوْنِهٖ وَحِيْنَئِذٍ فَلَوْ جَعَلْنَا لَمْ يَقُمْ كُلُّ اِنْسَانٍ لِعُمُوْمِ السَّلْبِ مِثْلُ لَمْ يَقُمْ اِنْسَانٌ لَمْ يَلْزَمْ تَرْجِيْحُ التَّاكِيْدِ عَلَى التَّاسِيْسِ اِذْ لَاتَاسِيْسَ اَصْلًا بَلْ اِنَّمَا يَلْزَمُ تَرْجِيْحُ اَحَدِ التَّاكِيْدَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ

ترجمہ اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف مصنف نے ولان الثانیۃ سے اشارہ کیا ہے اور اس لئے کہ صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان نے جب نفی عن کل فرد کا فائدہ دیا تو اس نے نفی عن الجملہ کا بھی فائدہ دیا پس جب کل کو ثانی پر محمول کیا جائیگا یعنی نفی عن جملۃ الافراد کے افادہ پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ لم یقم کل انسان کے معنی نفی قیام عن جملۃ الافراد کے ہوں نہ کہ نفی عن کل فرد کے تو لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا اسلئے کہ یہ معنی بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اسوقت اگر ہم لم یقم کل انسان کو عموم سلب کے لئے قرار دیں جیسے لم یقم انسان تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ تاسیس بالکل نہیں ہے بلکہ دو تاکیدوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے دوسرا منع وارد کیا ہے اور یہ منع صورت ثانیہ (تاخیر مسندالیہ) کے ساتھ خاص ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ کا یہ کہنا کہ تاخیر مسند الیہ کی صورت میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے چونکہ یہ کلام نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے اسلئے لفظ کل داخل کرنے

کے بعد نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم پر محمول کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد بھی عموم سلب پر محمول کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم سمجھتے ہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد سلب عموم کے معنی مراد ہوں یا عموم سلب کے معنی مراد ہوں دونوں صورتوں میں لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئیگا اور لفظ کل تاسیس کے لئے ہرگز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان لفظ کل داخل کرنے سے پہلے بقول آپ کے نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب یہ کلام نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہوگا تو نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم کے لئے بھی مفید ہوگا اسلئے کہ نفی عن کل فرد خاص ہے اور نفی عن جملۃ الافراد عام ہے کیونکہ نفی عن جملۃ الافراد یعنی مجموعہ افراد کی نفی اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ نفی عن کل فرد ہو اور اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ بعض افراد کی نفی ہو اور بعض کے لئے ثبوت ہو بہر حال نفی عن جملۃ الافراد عام ہے اور خاص، عام کو مستلزم ہوتا ہے لہذا نفی عن کل فرد، نفی عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہوگی یعنی جہاں نفی عن کل فرد (عموم سلب) ہوگی وہاں نفی عن جملۃ الافراد (سلب عموم) بھی ضرور ہوگی اور جب ایسا ہے تو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقم انسان نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معانی کو مفید ہوگا اب لفظ کل داخل کرنے کے بعد مثلاً لم یقم کل انسان کو اگر نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا گیا جیسا کہ ابن مالک وغیرہ نے کہا ہے تو بھی لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا کیونکہ یہ معنیٰ یعنی نفی عن جملۃ الافراد بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یقم کل انسان کو، لم یقم انسان کی طرح نفی عن کل فرد اور عموم سلب پر محمول کریں تو بھی تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا کیونکہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا اس وقت لازم آتا جبکہ یہاں تاسیس ہوتی حالانکہ یہاں تاسیس بالکل نہیں ہے اسلئے کہ لفظ کل ہر حال میں تاکید کے لئے ہے اور جب ایسا ہے تو دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے جب نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معنیٰ حاصل ہیں تو لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا آپ خواہ نفی عن کل فرد مراد لیں خواہ نفی عن جملۃ الافراد مراد لیں۔ چنانچہ اگر لفظ کل کو نفی عن کل فرد (عموم سلب) پر محمول کیا گیا تو دو تاکیدوں میں سے ایک یعنی تاکید نفی عن کل فرد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن جملۃ الافراد پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور اگر لفظ کل کو نفی عن جملۃ الافراد یعنی سلب عموم پر محمول کیا گیا تو......
احدالتاکیدین یعنی نفی عن جملۃ الافراد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن کل فرد پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وَمَایُقَالُ اِنَّ دَلَالَةَ لَمْ یَقُمْ اِنْسَانٌ عَلَی النَّفْیِ عَنِ الْجُمْلَةِ بِطَرِیْقِ الْاِلْتِزَامِ وَدَلَالَةَ لَمْ یَقُمْ کُلُّ اِنْسَانٍ عَلَیْهِ بِطَرِیْقِ الْمُطَابَقَةِ فَلَا یَکُوْنُ تَاکِیْدًا فَفِیْهِ نَظَرٌ اِذْ لَوِاشْتُرِطَ فِی التَّاکِیْدِ اِتِّحَادُ الدَّلَالَتَیْنِ لَمْ یَکُنْ کُلُّ اِنْسَانٍ لَمْ یَقُمْ عَلٰی تَقْدِیْرِ کَوْنِهٖ لِنَفْیِ الْحُکْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ تَاکِیْدًا لِاَنَّ دَلَالَةَ اِنْسَانٌ لَمْ یَقُمْ عَلٰی هٰذَا الْمَعْنٰی بِطَرِیْقِ الْاِلْتِزَامِ

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقم انسان کی دلالت نفی عن جملۃ الافراد پر بطریق التزام ہے اور لم یقم کل انسان کی دلالت اس پر بطریق مطابقت ہے لہذا یہ تاکید نہ ہوگی پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر تاکید میں دو دلالتوں کے اتحاد کی شرط لگادی جائے تو کل انسان لم یقم اس تقدیر پر کہ وہ نفیِ حکم عن الجملہ کیلئے ہے تاکید نہ ہوگا اس لئے کہ انسان لم یقم کی دلالت اس معنی پر بطریق التزام ہے۔

تشریح اس عبارت میں ابن مالک وغیرہ کی طرف سے مصنف کے اعتراض کا جواب ہے مصنف کے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اگر لفظ کل کو ثانی یعنی نفی عن الجملہ پر محمول کیا جائے تو یہ تاسیس کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے ابن مالک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقم انسان کا مدلول مطابقی نفی عن کل فرد ہے اور رہی نفی عن الجملہ تو وہ اس کیلئے لازم ہے کیونکہ سلب کلی رفع ایجاب کلی کو مستلزم ہوتا ہے پس اگر ہم یہ کہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لم یقم کل انسان کا مدلول، مدلول مطابقی ہے تو نفی عن الجملہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد مدلولِ مطابقی ہے اور لفظ کل داخل کرنے سے پہلے مدلولِ التزامی ہے اور جب ایسا ہے تو لم یقم کل انسان کو نفی عن الجملہ پر محمول کرنا تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اس وقت ہوتی ہے جبکہ دونوں دلالتیں متحد ہوتیں حالانکہ یہاں دونوں دلالتیں متحد نہیں ہیں۔ ففیہ نظر کہہ کر شارح نے اس جواب کو رد کیا ہے اور رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر تاکید میں دو دلالتوں کے اتحاد کو شرط قرار دیدیا جائے تو کل انسان لم یقم کو نفی عن الجملہ پر محمول کرنے کی صورت میں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ بغیر کل کے انسان لم یقم کی دلالت نفی عن الجملہ پر التزامی ہے اور لفظ کل داخل کرنے کے بعد نفی عن الجملہ پر دلالت مطابقی ہے پس اتحادِ دلالتین نہ ہونے کی وجہ سے یہاں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی، حالانکہ سابق میں اس کو تاکید قرار دیا گیا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ تاکید کے لئے اتحاد دلالتین شرط نہیں ہے۔

وَلِاَنَّ النَّکِرَةَ الْمَنْفِیَّةَ اِذَا عَمَّتْ کَانَ قَوْلُنَا لَمْ یَقُمْ اِنْسَانٌ سَالِبَةً کُلِّیَّةً لَا مُهْمَلَةً کَمَا ذَکَرَهٗ هٰذَا الْقَائِلُ لِاَنَّهٗ قَدْ بُیِّنَ فِیْهَا اَنَّ الْحُکْمَ مَسْلُوْبٌ عَنْ کُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاَفْرَادِ وَالْبَیَانُ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ مُبَیِّنٍ فَلَا مُحَالَةَ هٰهُنَا شَیْئٌ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْحُکْمَ فِیْهَا عَلٰی کَمِّیَّةِ اَفْرَادِ الْمَوْضُوْعِ وَلَا نَعْنِیْ بِالسُّوْرِ سِوٰی هٰذَا وَحِیْنَئِذٍ یَنْدَفِعُ مَاقِیْلَ سَمَّاهَا مُهْمَلَةً بِاعْتِبَارِ عَدَمِ السُّوْرِ

ترجمہ اور اس لئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہوگیا تو ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ کلیہ ہوگا نہ کہ مہملہ جیسا کہ اس کو اس قائل نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حکم ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اور بیان کیلئے مبیّن کا ہونا ضروری ہے پس لامحالہ اس جگہ ایک ایسی شیئ ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں حکم موضوع کے افراد کی کمیت پر ہے اور ہم سور سے اس کے علاوہ کچھ مراد نہیں لیتے ہیں اور اس وقت وہ اعتراض دفع ہوجائے گا کہ اس کا سور نہ ہونے کی وجہ سے مہملہ نام رکھا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے ابن مالک وغیرہ پر تیسرا منع وارد کیا ہے اس منع کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ نے لم یقم انسان کو مہملہ کہا ہے حالانکہ یہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کلام میں نکرہ تحت النفی ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے پس عموم کا فائدہ دینے کی وجہ سے اس کلام میں حکم کو موضوع کے ہر ہر فرد سے سلب کیا گیا ہے یعنی نکرہ تحت النفی اس بات کا بیان ہے کہ اس میں ہر ہر فرد سے حکم مسلوب ہے اور بیان کیلئے مُبَیِّنْ (بصیغہ اسم فاعل) کا ہونا ضروری ہے پس لم یقم انسان میں قطعی طور پر مبین یعنی ایسی چیز موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی کمیت پر حکم ہے اور وہ چیز نکرہ تحت النفی ہے اور سور سے یہی مراد ہے، الحاصل لم یقم انسان میں سور یعنی نکرہ تحت النفی موجود ہے اور جب سور موجود ہے تو یہ کہنا غلط ہے کہ سور نہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام مہملہ رکھا گیا ہے۔

وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ اِنْ كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ دَاخِلَةً فِيْ حَيِّزِ النَّفْيِ بِاَنْ اُخِّرَتْ عَنْ اَدَاتِهٖ سَوَاءٌ كَانَتْ مَعْمُوْلَةً لِاَدَاةِ النَّفْيِ اَوْ لَا وَسَوَاءٌ كَانَ الْخَبَرُ فِعْلًا نَحْوُ شعر مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهٗ ۞ تَجْرِي الرِّيَاحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ. اَوْ غَيْرَ فِعْلٍ نَحْوُ قَوْلِكَ مَا كُلُّ مُتَمَنَّى الْمَرْءِ حَاصِلًا اَوْ مَعْمُوْلَةً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ عَطْفٌ عَلٰى دَاخِلَةٍ وَلَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الدُّخُوْلَ فِيْ حَيِّزِ النَّفْيِ شَامِلٌ لِذٰلِكَ وَكَذَا لَوْ عَطَفْتَهَا عَلٰى اُخِّرَتْ بِمَعْنٰى اَوْ جُعِلَتْ مَعْمُوْلَةً لِاَنَّ التَّاخِيْرَ عَنْ اَدَاةِ النَّفْيِ اَيْضًا شَامِلٌ لِذٰلِكَ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ يُخَصَّصَ التَّاخِيْرُ بِمَا اِذَا لَمْ تَدْخُلِ الْاَدَاةُ عَلٰى فِعْلٍ عَامِلٍ فِيْ كُلٍّ عَلٰى مَا يُشْعِرُ بِهِ الْمِثَالُ وَالْمَعْمُوْلُ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ فَاعِلًا اَوْ مَفْعُوْلًا اَوْ تَاكِيْدًا اَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ نَحْوُ مَا جَاءَ فِي الْقَوْمِ كُلُّهُمْ فِيْ تَاكِيْدِ الْفَاعِلِ اَوْ مَا جَاءَ فِيْ كُلُّ الْقَوْمِ فِي الْفَاعِلِ وَقَدَّمَ مِثَالَ التَّاكِيْدِ عَلَى الْفَاعِلِ لِاَنَّ كُلًّا اَصْلٌ فِيْهِ اَوْ لَمْ اٰخُذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ فِي الْمَفْعُوْلِ الْمُتَاَخِّرِ اَوْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ لَمْ اٰخُذْ فِي الْمَفْعُوْلِ الْمُتَقَدِّمِ وَكَذَا لَمْ اٰخُذِ الدَّرَاهِمَ كُلَّهَا اَوِ الدَّرَاهِمَ كُلَّهَا لَمْ اٰخُذْ فَفِيْ جَمِيْعِ هٰذِهِ الصُّوَرِ تَوَجَّهَ النَّفْيُ اِلَى الشُّمُوْلِ خَاصَّةً لَا اِلٰى اَصْلِ الْفِعْلِ وَاَفَادَ الْكَلَامُ ثُبُوْتَ الْفِعْلِ اَوِ الْوَصْفِ لِبَعْضٍ مِمَّا اُضِيْفَ اِلَيْهِ كُلٌّ اِنْ كَانَتْ كُلٌّ فِي الْمَعْنٰى فَاعِلًا لِلْفِعْلِ اَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُوْرِ فِي الْكَلَامِ

أَوْ أَفَادَ تَعَلُّقَهُ أَيْ تَعَلُّقَ الْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ بِهٖ أَيْ بِبَعْضٍ إِنْ كَانَتْ كُلٌّ فِي الْمَعْنٰى مَفْعُوْلًا لِلْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ وَذٰلِكَ بِدَلِيْلِ الْخِطَابِ وَشَهَادَةِ الذَّوْقِ وَالْاِسْتِعْمَالِ وَالْحَقُّ أَنَّ هٰذَا الْحُكْمَ أَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيْمٍ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِيْنٍ

ترجمہ اور شیخ عبدالقاہر نے کہا اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل ہو بایں طور کہ اس کو ادات نفی سے موخر کیا گیا ہو خواہ وہ ادات نفی کا معمول ہو یا نہ ہو خبر خواہ فعل ہو جیسے یہ بات نہیں ہے کہ آدمی جس چیز کی آرزو کرے اسکو پا ہی لے ہوائیں کشتیوں کے ناموافق چلتی ہیں، یا خبر غیر فعل ہو جیسے تیرا قول نہیں ہے یہ بات کہ آدمی کی ہر آرزو حاصل ہو یا فعل منفی کا معمول ہو بظاہر اس کا عطف داخلۃ پر ہے اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ حیز نفی میں داخل ہونا اس کو بھی شامل ہے اور اسی طرح اگر تو اس کو اُخِّرَتْ بمعنٰی اُوْ جعلت معمولۃ پر عطف کرے اس لئے کہ ادات نفی سے تاخیر بھی اس کو شامل ہے اے اللہ مگر یہ کہ تاخیر کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا جائے جب ادات ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو کل میں عامل ہو جیسا کہ مثال سے معلوم ہوتا ہے، اور معمول عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ ہو جیسے ماجاءنی القوم کلھم تاکید فاعل میں اور ماجاءنی کل القوم فاعل میں اور تاکید کی مثال کو فاعل پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل اس میں اصل ہے، یالم آخذ کل الدراہم مفعول متاخر میں یا کل الدراہم لم آخذ مفعول مقدم میں اور ایسے ہی لم آخذ الدراہم کلھا یا الدراہم کلھا لم آخذ۔ پس ان تمام صورتوں میں نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف اور کلام کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لئے ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دیگا اگر لفظ کل فعل یا وصف کا جو کلام میں مذکور ہے معنًی فاعل ہو، یا فائدہ دے گا فعل یا وصف کے تعلق کا اس بعض کے ساتھ اگر لفظ کل فعل یا وصف کا معنًی مفعول ہو اور اس کی دلیل خطاب، شہادت ذوق اور استعمال ہے اور حق یہ ہے کہ یہ حکم اکثری ہے نہ کہ کلی دلیل باری تعالٰی کا قول ہے اللہ تعالٰی ہر اترانے والے برائی کرنے والے کو پسند نہیں کرتا ہے اور اللہ تعالٰی پسند نہیں کرتا ہے ہر کافر گنہگار کو، اور آپ کسی قسم کھانے والے ذلیل کی بات نہ مانیں۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ لفظ کل اگر نفی کے حیز میں ہو یعنی لفظ کل کو ادات نفی سے مؤخر کر دیا گیا ہو خواہ وہ ادات نفی کا معمول ہو یا معمول نہ ہو اور خبر فعل ہو یا غیر فعل ہو اور یا وہ فعل منفی کا معمول ہو تو ان تمام صورتوں میں اصل فعل کی نفی نہ ہوگی بلکہ نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی یعنی ان تمام صورتوں میں نفی عن الجملہ اور سلب عموم ہوگا اور کلام اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کل کے مضاف الیہ کے بعض کیلئے ثابت ہے یا اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کا تعلق بعض سے ہے، خبر فعل ہو اس کی مثال یہ شعر ہے ؎ ما کل ما یتمنی المرء یدرکہ ؛ تجری الریاح بما لا تشتھی السفن ۔ اس شعر میں یدرکہ

ما کی خبر ہے اور فعل ہے اور خبر غیر فعل ہو اس کی مثال ما کل متمنی المرء حاصلاً، حاصلاً غیر فعل ہے اور ما کی خبر ہے دونوں کے ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ آدمی جس چیز کی تمنا کرے ضروری نہیں کہ اس کو پا ہی لے یعنی پا بھی سکتا ہے اور نہیں بھی پا سکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہوائیں کبھی کشتیوں کے ناموافق بھی چلتی ہیں ملاحظہ فرمائیے ان دونوں مثالوں میں شمول اور مجموعہ کی نفی کیگئی ہے ہر ہر فرد کی نفی نہیں کیگئی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ او معمولۃ میں معمولۃ بظاہر داخلۃ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہیکہ کلمہ کل اگر حیز نفی میں داخل ہو یا فعل منفی کا معمول ہو تو ان دونوں صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہو گی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ دخول فی حیز النفی اس کو بھی شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمۂ کل حیز نفی میں داخل ہو گا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہو گا اسی طرح اگر معمولۃ کا عطف اخرت پر کیا گیا اور یہ مطلب بیان کیا گیا کہ اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل ہو بایں طور کہ اس کو ادات نفی سے مؤخر کیا گیا یا اس کو فعل منفی کا معمول بنا دیا گیا تو نفی شمول کی طرف متوجہ ہو گی یہ بھی درست نہ ہو گا کیونکہ کلمہ کل کا ادات نفی سے موخر ہونا بھی اس کو شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل ادات نفی سے مؤخر ہو گا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہو گا۔ شارح نے اللھم سے جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہیکہ کلمہ کل کا ادات نفی سے مؤخر ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ ادات نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کلمہ کل میں عامل ہو یعنی کلمہ کل تو ادات نفی سے مؤخر ہو مگر کلمہ کل فعل منفی کا معمول نہ ہو پس اس صورت میں معطوف علیہ (اخرت) اور معطوف (معمولۃ) کے درمیان تغایر ہو جائیگا اور معطوف علیہ معطوف کو شامل نہ ہو گا اور جب ایسا ہے تو عطف درست ہو جائیگا شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول او معمولۃ میں معمول سے مراد عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ مجرور یا ظرف ہو، تاکید کو معمول اس لئے کہا گیا ہے کہ تاکید تابع ہے اور بدل کے علاوہ تابع کے اندر عامل وہی ہوتا ہے جو متبوع کے اندر ہوتا ہے یعنی تبوع کے واسطہ سے تابع بھی معمول ہوتا ہے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ کل فاعل کی تاکید واقع ہو تو اسکی مثال ماجاء نی القوم کلھم ہے (پوری قوم نہیں آئی) اور اگر فاعل واقع ہو تو اس کی مثال ماجاء نی کل القوم ہے (پوری قوم نہیں آئی شارح نے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تاکید کی مثال کو فاعل کی مثال پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل تاکید کے معنی میں اصل ہے نہ کہ فاعل کے معنی میں اگرچہ فاعل فی نفسہ اصل ہے اور اگر لفظ کل مفعول ہو اور فعل سے مؤخر ہو تو اس کی مثال لم آخذ کل الدراہم ہے (میں نے تمام دراہم نہیں لئے) اور اگر مقدم ہو تو اس کی مثال کل الدراہم لم آخذ ہے (تمام دراہم میں نے نہیں لئے) اور اگر لفظ کل مفعول کی تاکید ہو تو تاخیر کی صورت میں اس کی مثال لم آخذ الدراہم کلھا ہے اور تقدیم کی صورتیں اسکی مثال الدراہم کلھا لم آخذ ہے ان تمام صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہو گی نہ کہ اصل فعل کی طرف، اور کلام اس بات کا فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ میں سے بعض کے لئے ثابت ہے۔ اور دوسرے بعض سے منتفی ہے اور یہ فائدہ اس وقت دیگا جبکہ لفظ کل معنی اس فعل یا اس صیغہ صفت

کا فاعل ہو جو فعل یا صیغہ صفت کلام میں مذکور ہے اور اگر لفظ کل فعل یا صیغہ صفت کا مفعول ہو تو اس وقت یہ فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ کے بعض کے ساتھ متعلق ہے اور دوسرے بعض سے متعلق نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کی دلیل خطاب، شہادتِ ذوق اور استعمالِ عرب ہے مثلاً ماجاءنی القوم کلھم کا منطوق تو یہ ہی ہے کہ کل قوم سے مجئ کی نفی کیگئی ہے لیکن اس سے مفہوم یہ ہیکہ بعض کیلئے مجئ ثابت ہے، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اکثری ہے کلی نہیں ہے، کیونکہ کبھی لفظ کل حیز نفی میں ہوتا ہے مگر نفی شمول کی طرف متوجہ نہیں ہوتی بلکہ اصل فعل کی طرف متوجہ ہوتی ہے جیسا کہ ان آیات میں ہے واللہ لایحب کل مختال فخور، اللہ تعالیٰ کسی بھی متکبر اور اترانے والے کو پسند نہیں کرتا ہے۔ واللہ لایحب کل کفار اثیم، اللہ تعالیٰ کسی بھی ناشکرے گنہگار کو پسند نہیں کرتا ہے، ولا تطع کل حلاف مہین، آپ کسی بھی ذلیل قسم کھانے والے کی بات نہ مانیں، ملاحظہ فرمایئے ان آیات میں لفظ کل حیز نفی میں ہے مگر اس کے باوجود نفی اصل فعل کی طرف متوجہ ہے اور ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے شمول کی طرف متوجہ نہیں ہے اگر نفی شمول کی طرف متوجہ ہوتی تو بعض متکبرین اور بعض ناشکرے گنہگاروں کو پسند کرنا اور بعض حلاف مہین کی اطاعت کرنا لازم آتا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ تَکُنْ دَاخِلَۃً فِیْ حَیِّزِ النَّفْیِ بِاَنْ قُدِّمَتْ عَلَی النَّفْیِ لَفْظًا وَلَمْ تَقَعْ مَعْمُوْلَۃً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِیِّ عَمَّ النَّفْیُ کُلَّ فَرْدٍ مِمَّا اُضِیْفَ اِلَیْہِ کُلٌّ وَاَفَادَ نَفْیَ اَصْلِ الْفِعْلِ عَنْ کُلِّ فَرْدٍ کَقَوْلِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ لَمَّا قَالَ لَہٗ ذُوالْیَدَیْنِ اِسْمُ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَۃِ اَقُصِرَتِ الصَّلٰوۃُ بِالرَّفْعِ فَاعِلُ قُصِرَتْ اَمْ نَسِیْتَ یَارَسُوْلَ اللّٰہِ کُلُّ ذٰالِکَ لَمْ یَکُنْ ھٰذَا قَوْلُ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَالْمَعْنٰی لَمْ یَقَعْ وَاحِدٌ مِنَ الْقَصْرِ وَالنِّسْیَانِ عَلٰی شُمُوْلِ النَّفْیِ وَعُمُوْمِہٖ بِوَجْھَیْنِ اَحَدُھُمَا اَنَّ جَوَابَ اَمْ اِمَّا بِتَعْیِیْنِ اَحَدِ الْاَمْرَیْنِ اَوْ بِنَفْیِہِمَا جَمِیْعًا تَخْطِئَۃً لِلْمُسْتَفْھِمِ لَا بِنَفْیِ الْجَمْعِ بَیْنَھُمَا لِاَنَّہٗ عَارِفٌ بِاَنَّ الْکَائِنَ اَحَدُھُمَا وَالثَّانِیْ مَارُوِیَ اَنَّہٗ لَمَّا قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کُلُّ ذٰلِکَ لَمْ یَکُنْ قَالَ لَہٗ ذُوالْیَدَیْنِ بَعْضُ ذٰلِکَ قَدْ کَانَ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الثُّبُوْتَ لِلْبَعْضِ اِنَّمَا یُنَافِی النَّفْیَ عَنْ کُلِّ فَرْدٍ لَا النَّفْیَ عَنِ الْمَجْمُوْعِ۔

ترجمہ ورنہ یعنی اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل نہ ہو بایں طور کہ وہ نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ میں سے ہر ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام ہر ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدین سے کہا (یہ)

ایک صحابی کا نام ہے کیا نماز میں قصر ہو گیا رفع کے ساتھ قصرت کا فاعل ہے یا آپ بھول گئے اے رسول خدا، انمیں سے کچھ بھی نہیں ہوا یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اور معنیٰ یہ ہیں کہ قصر اور نسیان میں سے شمول نفی اور عموم نفی کے طور پر کوئی چیز واقع نہیں ہوئی ہے دو وجہوں سے ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلمہ اَم کا جواب یا احد الامرین کی تعیین کے ساتھ ہوتا ہے یا سائل کی خطاء ظاہر کرنے کیلئے دونوں کی نفی کے ساتھ دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا، کیونکہ سائل اس کو جانتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آنحضور صلی اللہ نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو آپ سے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بعض کے لئے ثبوت نفی عن کل فرد کے منافی ہے نہ کہ نفی عن المجموعہ کے۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ کل نفی کے حیز میں داخل نہ ہو یعنی کلمہ کل نفی پر مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ کے ہر ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا یعنی اس کلام میں عموم سلب ہوگا نہ کہ سلب عموم، جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدین کے جواب میں فرمایا تھا کل ذالک لم یکن، ذوالیدین ایک صحابی کا لقب ہے اور اس لقب کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان کے ہاتھوں میں دوسرے لوگوں کے ہاتھوں کی بہ نسبت قدرے طول تھا یا یہ وجہ ہے کہ یہ دونوں ہاتھوں سے برابر کام کرتے تھے۔ یعنی جتنا دایاں ہاتھ چلتا تھا اتنا ہی بایاں ہاتھ بھی چلتا تھا۔ درانحالیکہ عام طور پر بایاں ہاتھ دائیں کی بہ نسبت کم چلتا ہے اور ان کا نام خرباق بن عمرو یا عرباض بن عمرو تھا اور واقعہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضر میں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا جس پر حضرت ذوالیدین اٹھے اور فرمایا اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ اللہ کے رسول نماز میں قصر ہو گیا یا آپ کو نسیان ہو گیا، شارح کہتے ہیں کہ الصلوٰۃ قصرت کا فاعل یا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے فاعل ہونے کی صورت میں قصرت فعل معروف ہوگا اور نائب فاعل ہونے کی وجہ سے فعل مجہول ہوگا، الحاصل جب ذوالیدین نے یہ کہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کل ذالک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا یعنی نہ قصر ہوا اور نہ نسیان ہوا اس پر ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان کچھ تو ضرور ہوا ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے ان میں ابو بکر اور عمر بھی تھے آپ صلی اللہ نے فرمایا احق مایقولہ ذوالیدین کیا یہ بات صحیح ہے جو ذوالیدین کہتے ہیں ان دونوں نے کہا صحیح ہے پس آپ صلی اللہ کھڑے ہوئے اور نماز کو پورا کیا اور سجدۂ سہو کیا۔ ملاحظہ فرمائیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کل ذالک لم یکن میں لفظ کل نفی کے حیز میں نہیں ہے اور یہ عموم نفی اور عموم سلب کو مفید ہے یعنی قصر اور نسیان دونوں میں سے ہر ہر فرد منتفی ہے اور یہ بات دو وجہوں سے ثابت ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام

اَم کے جواب میں واقع ہے اور اَم کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو اس کا جواب یا تو دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے ساتھ آتا ہے اور یا سائل کی غلطی ظاہر کرنے کیلئے دونوں کی نفی کے ساتھ آتا ہے دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا ہے چنانچہ اگر کسی نے سوال کیا ازید قائم ام عمرو تو جواب میں یا تو یہ آئے گا کہ زید کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ عمرو کھڑا ہے یا یہ آئیگا کہ دونوں میں سے کوئی بھی نہیں کھڑا ہے یہ جواب نہیں آئے گا کہ دونوں تو نہیں ... کھڑے ہیں ؟ کیونکہ یہ بات تو سائل کو پہلے سے معلوم تھی کہ دونوں تو نہیں کھڑے ہیں، اب جب ذوالیدین کے سوال کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قصر اور نسیان میں سے کسی ایک کو متعین نہیں کیا ہے تو لامحالہ دونوں میں سے ہر ہر فرد کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ نہ قصر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام شمول نفی اور عموم سلب کیلئے ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو اس کی نفی کرتے ہوئے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان اور بعض ذالک قد کان موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی، پس جب ذوالیدین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی نقیض میں یہ کلام ذکر کیا اور ذوالیدین کا یہ کلام موجبہ جزئیہ ہے تو لامحالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کل ذالک لم یکن سالبہ کلیہ ہوگا اور سالبہ کلیہ عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام بھی عموم سلب اور نفی عن کل فرد کا فائدہ دے گا، اسی کو شارح نے فرمایا ہے کہ بعض ذالک قد کان میں بعض کا ثبوت ہے یعنی یہ موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ نفی عن کل فرد کے منافی ہوتا ہے نہ کہ نفی عن المجموع یعنی سالبہ جزئیہ کے۔

(فوائد) مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران صلوٰۃ کلام مفسد صلوٰۃ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہو جب نماز میں بات چیت کرنا جائز تھا۔

وَعَلَيْهِ اَیْ عُمُوْمُ النَّفْیِ عَنْ کُلِّ فَرْدٍ قَوْلُهٗ اَیْ قَوْلُ اَبِی النَّجْمِ شعر قَدْ اَصْبَحَتْ اُمُّ الْخِیَارِ تَدَّعِیْ ؞ عَلَیَّ ذَنْبًا کُلُّهٗ لَمْ اَصْنَعْ بِرَفْعِ کُلِّهٖ عَلٰی مَعْنٰی لَمْ اَصْنَعْ شَیْئًا مِمَّا تَدَّعِیْهِ عَلَیَّ مِنَ الذُّنُوْبِ وَلِاِفَادَةِ هٰذَا الْمَعْنٰی عَدَلَ عَنِ النَّصْبِ الْمُسْتَغْنِیْ عَنِ الْاِضْمَارِ اِلَی الرَّفْعِ الْمُفْتَقِرِ اِلَیْهِ اَیْ لَمْ اَصْنَعْهُ

ترجمہ اور عموم نفی عن کل فرد پر ابوالنجم کا قول ہے ؎ ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، کُلُّہ کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ معنیٰ ہیں، جن گناہوں کا وہ مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے میں نے ان میں سے ایک بھی نہیں کیا ہے اور اسی معنیٰ کے افادہ کے لئے شاعر نے اس نصب سے جو ضمیر سے مستغنی ہے اس رفع کی طرف عدول کیا ہے جو ضمیر کا محتاج ہے یعنی لَمْ اَصْنَعْہُ۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنیٰ میں ابوالنجم کا یہ شعر بھی وارد ہوا ہے
؎ قد اصبحت ام الخیار تدعی ۞ علیّ ذنبا کلہ لم اصنع

میری اہلیہ ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، یعنی ان گناہوں میں سے میں نے ایک بھی گناہ کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ شارح من الذنوب کہکر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں ذنبًا نکرہ اگرچہ کلام مثبت میں واقع ہے لیکن قرینۂ مقام کی وجہ سے عام ہوگا اس لئے کہ شاعر کا منشاء اپنی مکمل برأت کرنا اور اپنی عفت ثابت کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ ہر ہر گناہ کی نفی ہو پس بقرینۂ مقام یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس جگہ نفی عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے اور یا اس لئے کہ ذنب اسم جنس ہے جو قلیل پر بھی واقع ہوتا ہے اور کثیر پر بھی، پس یہاں ذنب بقرینۂ مقام ذنوب کے معنیٰ میں ہے اور کثیر پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو نفی عموم سلب اور شمول نفی کیلئے ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ لفظ کلہ لم اصنع کا مفعول مقدم ہونے کی وجہ سے اصلاً منصوب تھا لیکن نصب سے رفع کی طرف عدول کر کے کلہ مبتدا بنایا گیا اور لم اصنع کو اس کی خبر قرار دیا گیا۔ اگرچہ رفع کی صورت میں ضمیر مقدر ماننے کا تکلف کرنا پڑتا ہے کیونکہ خبر لم اصنع جملہ ہے اور خبر کے جملہ ہونے کی صورت میں جملہ میں عائد اور رابط کا ہونا ضروری ہے لہٰذا اس صورت میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی لم اصنعہ اور نصب کی صورت میں اس ضمیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بہرحال اس تکلف کے باوجود نصب سے رفع کی طرف اسی معنیٰ (عموم سلب) کے افادہ کے لئے عدول کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ کلہ کے مبتداء اور مرفوع ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا کل ذنب لم اصنعہ میں نے ہر طرح کا گناہ نہیں کیا ہے یعنی میں نے کسی بھی طرح کا گناہ نہیں کیا ہے اور یہ بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی ہے اور یہی شاعر کا مقصود ہے اور نصب کی صورت میں ترجمہ ہوگا میں نے سارے گناہوں کو نہیں کیا ہے اور سارے گناہوں کی نفی چونکہ اس وقت بھی درست ہے جبکہ بعض گناہوں کا ارتکاب کیا ہو اس لئے اس صورت میں سلب عموم ہوگا اور مجموعہ کی نفی ہوگی نہ کہ ہر ہر فرد کی اور یہ معنیٰ شاعر کے مقصود کے بالکل خلاف ہے لہٰذا کلام میں عموم سلب کے معنیٰ پیدا کرنے کیلئے کلہ کو مرفوع پڑھنا اور مبتداء قرار دینا ضروری ہوگا۔

وَاَمَّا تَاخِيْرُهٗ اَیْ تَاخِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَلِاَ قْتِضَاءِ الْمَقَامِ تَقْدِيْمَ الْمُسْنَدِ وَسَيَجِيْئُ بَيَانُهٗ هٰذَا الَّذِیْ ذُكِرَ مِنَ الْحَذْفِ وَالذِّكْرِ وَالْاِضْمَارِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فِی الْمَقَامَاتِ الْمَذْكُوْرَةِ كُلِّهٖ مُقْتَضَی الظَّاهِرِ مِنَ الْحَالِ

ترجمہ اور بہرحال اس کی تاخیر یعنی مسند الیہ کو مؤخر لانا تو اس لئے ہے کہ مقام مسند کی تقدیم کو چاہتا ہے اور اس کا بیان عنقریب آجائیگا یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے یعنی حذف، ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں

کل کا کل مقتضیٰ ظاہر حال ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہیکہ مسندالیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے رہا یہ سوال کہ مسندالیہ کن مواقع پر مؤخر ہوگا تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ جس جگہ کسی نکتہ کی وجہ سے مقام مسند کی تقدیم کا تقاضہ کرتا ہوگا جیساکہ اس کی تفصیل احوال مسند میں آجائیگی تو اس جگہ مسندالیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے گا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمام احوال جو سابق میں مذکور ہوئے ہیں یعنی مسندالیہ کا حذف، اسکا ذکر اور مسندالیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لانا، اس کو نکرہ لانا وغیرہ وغیرہ یہ سب مقتضیٰ ظاہر حال کی صورتیں ہیں یعنی ان تمام صورتوں میں کلام مقتضیٰ ظاہر حال کے مطابق ہوگا۔

وَقَدْ يُخْرَجُ الْكَلَامُ عَلٰى خِلَافِهِ اَىْ عَلٰى خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ لِاقْتِضَاءِ الْحَالِ اِيَّاهُ فَيُوْضَعُ الْمُضْمَرُ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ كَقَوْلِهِمْ نِعْمَ رَجُلًا زَيْدٌ مَكَانَ نِعْمَ الرَّجُلُ فَاِنَّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ هُوَ الْاِظْهَارُ دُوْنَ الْاِضْمَارِ لِعَدَمِ تَقَدُّمِ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَعَدَمِ قَرِيْنَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ وَهٰذَا الضَّمِيْرُ عَائِدٌ اِلٰى مُتَعَقَّلٍ مَعْهُوْدٍ فِى الذِّهْنِ وَ اِلْتُزِمَ تَفْسِيْرُهُ بِنَكِرَةٍ لِيُعْلَمَ جِنْسُ الْمُتَعَقَّلِ وَ اِنَّمَا يَكُوْنُ هٰذَا مِنْ وَضْعِ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ فِىْ اَحَدِ الْقَوْلَيْنِ اَىْ قَوْلِ مَنْ يَجْعَلُ الْمَخْصُوْصَ خَبَرَ مُبْتَدَاءٍ مَحْذُوْفٍ وَ اَمَّا مَنْ يَجْعَلُهٗ مُبْتَدَأً وَ نِعْمَ رَجُلًا خَبَرَهٗ فَيَحْتَمِلُ عِنْدَهٗ اَنْ يَكُوْنَ الضَّمِيْرُ عَائِدًا اِلَى الْمَخْصُوْصِ وَهُوَ مُقَدَّمٌ تَقْدِيْرًا وَيَكُوْنُ اِلْتِزَامُ اِفْرَادِ الضَّمِيْرِ حَيْثُ لَمْ يُقَلْ نِعْمَا وَ نِعْمُوْا مِنْ خَوَاصِّ هٰذَا الْبَابِ لِكَوْنِهٖ مِنَ الْاَفْعَالِ الْجَامِدَةِ۔

ترجمہ اور کبھی کلام مقتضیٰ ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے کیونکہ حال اس کا تقاضہ کرتا ہے پس ضمیر کو اسم ظاہر کی جگہ رکھا جاتا ہے جیسے ان کا قول نعم رجلا زید نعم الرجل کی جگہ اس لئے کہ اس مقام میں مقتضیٰ ظاہر اسم ظاہر کو لانا ہے نہ کہ ضمیر کو اس لئے کہ نہ تو مسندالیہ کا ذکر مقدم ہے اور نہ ایسا قرینہ ہے جو اس پر دلالت کرے اور یہ ضمیر معقول معہود فی الذہن کی طرف راجع ہے اور اس کی تفسیر کا نکرہ کے ساتھ التزام کیا ہے تاکہ معقول کی جنس معلوم ہوجائے اور نعم رجلا زید دو قولوں میں سے ایک کے مطابق وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہوگا یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر مانتے ہیں اور بہرحال وہ لوگ جو اس کو مبتداء اور نعم رجلا کو خبر قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک اس بات کا احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہو جو تقدیراً مقدم ہے اور ضمیر کو مفرد لانے کا التزام کرنا، چنانچہ نعما نعموا نہیں کہا اسی باب کے خواص سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ سے ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب حال اس خلاف کا تقاضہ کرتا ہو پس ایسی صورت میں کلام مقتضی ظاہر کے خلاف اور مقتضی حال کے مطابق ہوگا مقتضی ظاہر اور مقتضی حال کے درمیان فرق بلاغت کلام کی تعریف کے تحت بیان کیا جاچکا ہے۔ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر کو لایا جائے مثلاً نعم الرجل کی جگہ نعم رجلا زید کہا جائے کیونکہ اس مقام میں مقتضی ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے اور اسم ظاہر کا لانا مقتضی ظاہر اس لئے ہے کہ ضمیر دو صورتوں میں لائی جاسکتی ہے ایک تو اس صورت میں جبکہ مرجع پہلے مذکور ہو، دوم اس صورت میں جبکہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو مرجع پر دلالت کرے پس نعم رجلا زید میں نعم کی ضمیر سے پہلے نہ تو اس کا مرجع مذکور ہے اور نہ ہی اس مرجع پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہے لہذا ظاہر کا تقاضہ یہ تھا کہ یہاں ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جاتا اور نعم الرجل کہا جاتا مگر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس جگہ مقتضی ظاہر کے خلاف ضمیر لائی جائے اور وہ حال یہ ہے کہ ضمیر کی صورت میں پہلے ابہام حاصل ہوگا اور پھر تفسیر ہوگی اور باب مدح اور ذم کے یہی مناسب ہے پس اس تفسیر بعد الابہام کے نکتہ کی وجہ سے بمقتضی حال اس جگہ اسم ضمیر کو لایا گیا اور اسم ظاہر کو نہیں لایا گیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ نعم کی ضمیر کا مرجع ایسی شیئ ہے جو ذہن میں معقول اور معہود ہے اور وجود کے اعتبار سے مبہم ہے اور مبہم اس لئے ہے کہ اس کا مرجع مرد بھی ہوسکتا ہے اور عورت بھی اور ایک بھی ہوسکتا ہے اور ایک سے زائد بھی۔ پس جب رجلا نکرہ لاکر اس کی تفسیر کی گئی تو اس معقول کی جنس معلوم ہوگئی کہ وہ شیئ جو معقول فی الذہن ہے وہ جنس رجل سے ہے نہ کہ جنس مرأۃ سے، پھر جب اس کے بعد مخصوص بالمدح (زید) کو ذکر کیا گیا تو اس کی ذات بھی متعین ہوگئی کہ وہ رجل زید ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ نعم رجلاً زید کی دو ترکیبیں ہیں (۱) مخصوص (زید) کو مبتدا محذوف ہُو کی خبر قرار دیا جائے کیونکہ نعم کی ضمیر نعم کا فاعل مبہم ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ بہت اچھا ہے اس پر سوال ہوگا کہ وہ کون ہے تو جواب ہوگا کہ وہ زید ہے (۲) مخصوص یعنی زید مبتدا مؤخر ہو اور نعم رجلا خبر مقدم ہو پس جو حضرات ترکیب اولیٰ کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہوگا اور رہے وہ لوگ جو ترکیب ثانیہ کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ احتمال ہوگا کہ نعم کی ضمیر مخصوص (زید) کی طرف راجع ہو اس لئے کہ زید اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن مبتدا ہونے کی وجہ سے رُتبۃً اور تقدیراً مقدم ہے اور جب مرجع پہلے مذکور ہے تو ضمیر کا لانا ہی ظاہر کا مقتضی ہوگا اور جب اس صورت میں ضمیر کا لانا مقتضی ظاہر ہے تو اس صورت میں یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے نہ ہوگا۔ ویکون التزام افراد سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب نعم کی ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہے تو مخصوص کے تثنیہ ہونے کی صورت میں ضمیر تثنیہ کی لائی جانی

چاہیئے تھی اور یوں کہنا چاہیئے تھا نعما رجلین الزیدان اور جمع کی صورت میں یوں کہنا چاہیئے تھا نعموا رجالاً الزیدون کیونکہ ضمیر اور مرجع میں مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضمیر ہمیشہ مفرد کی لائی جاتی ہے چنانچہ نعما اور نعموا نہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہیکہ نعم افعال جامدہ میں سے ہے حتی کہ بعض لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے اور جب نعم افعال جامدہ میں سے ہے تو اس کا مفرد لانا لازم ہوگا اور یہ اس کی خصوصیت ہوگی۔

وَقَوْلُهُمْ هُوَ اَوْ هِيَ زَيْدٌ عَالِمٌ مَكَانَ الشَّانِ اَوِ الْقِصَّةِ فَالْاِضْمَارُ فِيهِ اَيْضًا خِلَافُ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ لِعَدَمِ التَّقَدُّمِ وَاعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعْمَالَ عَلٰى اَنَّ ضَمِيرَ الشَّانِ اِنَّمَا يُؤَنَّثُ اِذَا كَانَ فِي الْكَلَامِ مُؤَنَّثٌ غَيْرُ فُضْلَةٍ نَحْوُ هِيَ هِنْدٌ مَلِيحَةٌ فَقَوْلُهُ هِيَ زَيْدٌ عَالِمٌ مُجَرَّدُ قِيَاسٍ

ترجمہ اور ان کا قول ہُوَ اَو ہِیَ زیدٌ عالمٌ شان یا قصہ کی جگہ پس اس میں بھی ضمیر مقتضی ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ مرجع مقدم نہیں ہے اور جان لے تو کہ ضمیر شان کا مؤنث استعمال کرنا اس وقت ہے جبکہ کلام میں مؤنث غیر فضلہ ہو جیسے ہِیَ ہِندٌ مَلیحۃٌ پس اس کا قول ہِیَ زید عالم محض قیاس ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی ایک مثال یہ ہے کہ شان کی جگہ ہُوَ ضمیر لاکر یوں کہا جائے ہو زید عالم یا قصہ کی جگہ ہِیَ لاکر ہِیَ زید عالم کہا جائے پس ہُوَ چونکہ شان کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر شان کہا جائیگا۔ اور ہِیَ قصہ کی جگہ مستعمل ہے اسلئے اس کو ضمیر قصہ کہا جائیگا۔ اور ضمیر شان اور ضمیر قصہ خلاف مقتضی ظاہر اس لئے ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مذکور نہیں ہے اور جس جگہ ضمیر کا مرجع مذکور نہ ہو اس جگہ ظاہر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے پس مرجع یعنی مسندالیہ کا ضمیر سے پہلے مذکور نہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے اور جب ایسا ہے تو اس کے برخلاف اسم ضمیر کا لانا خلاف مقتضی ظاہر ہوگا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ہُوَ زید عالم میں ہو مبتداء ہے اور زید عالم جملہ اس کی خبر ہے اور نحوی قاعدے کے مطابق جو جملہ خبر واقع ہوتا ہے اس میں رابطہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ خبر مبتداء کے ساتھ مربوط ہو جائے اور یہاں کوئی رابطہ ہے نہیں لہذا زید عالم کو ہُوَ کی خبر قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہیکہ جو جملہ ضمیر شان کی تفسیر کرتا ہے جیساکہ یہاں زیدٌ عالمٌ ہُوَ کی تفسیر واقع ہے تو وہ جملہ عین مبتدا ہوتا ہے اور مبتدا (ہُو) چونکہ مفرد ہے اس لئے اس کا جملہ مفسرہ بھی مفرد کے حکم میں ہوگا اور مفرد رابط کا محتاج نہیں ہوتا لہذا یہ جملہ بھی رابط کا محتاج نہ ہوگا۔

واعلم سے شارح نے مصنف کے قول وقولہم ہُوَ اَوْ ہِیَ پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول ھو او ہی زید عالم سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرب سے جس طرح ہُوَ زَیْدٌ عالم مسموع ہے اسی طرح ہِیَ زیدٌ عالم بھی مسموع ہے یعنی اہل عرب جس طرح ہو زید عالم استعمال کرتے ہیں اسی طرح ہِیَ زید عالم بھی استعمال کرتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اہل عرب ہی زید عالم استعمال نہیں کرتے، اور اہل عرب ھی زید عالم اس لئے استعمال نہیں کرتے کہ ضمیر شان اور ضمیر قصہ اگرچہ معنیً دونوں ایک ہیں لیکن انہوں نے اصطلاح یہ مقرر کی ہے کہ وہ کلام اور جملہ جو اس ضمیر کی تفسیر واقع ہے اس میں اگر مونث حقیقی ہو یعنی ایسا مونث ہو جو نہ تو فضلہ ہو اور نہ فضلہ کے مشابہ ہو تو اس ضمیر کو مونث لایا جائیگا جیسے ہی ہند ملیحۃ اور اس کا نام ضمیر قصہ ہوگا ورنہ تو اس ضمیر کو مذکر لایا جائیگا اور اس کا نام ضمیر شان ہوگا پس زید عالم میں چونکہ سرے سے مؤنث نہیں ہے اس لئے عرب کے نزدیک اس کا استعمال ضمیر مؤنث کیساتھ نہ ہوگا، یعنی ھی زید عالم استعمال نہ ہوگا اور جب عرب کے نزدیک ہِیَ زید عالم مستعمل نہیں ہے تو ان سے ہِیَ زید عالم مسموع بھی نہ ہوگا۔ اور جب ھی زید عالم عرب سے مسموع نہیں ہے تو فاضل مصنف کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ ان کا یعنی عرب کا قول ھِیَ زیدٌ عالمٌ۔

الحاصل مصنف کا قول قولہم ہو او ہی زید عالم جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ مسموع ہے صحیح نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ جب ہی زید عالم مسموع نہیں ہے تو مصنف کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہوگا یعنی مصنف نے استعمال اور سماع سے صرفِ نظر کرتے ہوئے عرب کے قول ہی ہند ملیحۃ پر قیاس کر کے ہی زید عالم کہدیا ہے اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں کلاموں میں ضمیر قصہ کی طرف راجع ہے۔

ثُمَّ عَلَّلَ وَضْعَ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ فِی الْبَابَیْنِ بِقَوْلِهٖ لِیَتَمَکَّنَ مَا یَعْقُبُهٗ اَیْ یَعْقُبُ ذٰلِکَ الضَّمِیْرُ اَیْ یَجِیْءُ عَلٰی عَقِبِهٖ فِیْ ذِهْنِ السَّامِعِ لِاَنَّهٗ اَیِ السَّامِعَ اِذَا لَمْ یَفْهَمْ مِنْهُ اَیْ مِنَ الضَّمِیْرِ مَعْنًی اِنْتَظَرَهٗ اَیْ اِنْتَظَرَ السَّامِعُ مَا یَعْقُبُ الضَّمِیْرَ لِیَفْهَمَ مِنْهُ مَعْنًی فَیَتَمَکَّنُ بَعْدَ وُرُوْدِهٖ فَضْلَ تَمَکُّنٍ لِاَنَّ الْمَحْصُوْلَ بَعْدَ الطَّلَبِ اَعَزُّ مِنَ الْمُنْسَاقِ بِلَا تَعَبٍ وَلَا یَخْفٰی اَنَّ هٰذَا لَا یَحْسُنُ فِیْ بَابِ نِعْمَ لِاَنَّ السَّامِعَ مَالَمْ یَسْمَعِ الْمُفَسِّرَ لَمْ یَعْلَمْ اَنَّ فِیْهِ ضَمِیْرًا فَلَا یَتَحَقَّقُ فِیْهِ الشَّوْقُ وَالْاِنْتِظَارُ

ترجمہ پھر مصنف نے دونوں بابوں میں وضع المضمر موضع المظہر کی علت بیان کی ہے اپنے قول سے تاکہ وہ چیز جو اس ضمیر کے بعد آئے گی سامع کے ذہن میں متمکن ہو جائے اس لئے کہ سامع جب ضمیر سے کوئی معنیٰ نہیں سمجھے گا تو سامع اس چیز کا انتظار کرے گا جو چیز ضمیر کے بعد آئے گی تاکہ سامع اس

سے کوئی معنی سمجھ سکے پس اس کے آنے کے بعد وہ چیز خوب جم جائے گی، کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا طلب حاصل ہونے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ علت باب نعم میں مستحسن نہیں ہے کیونکہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا تو اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ اس میں ضمیر ہے لہٰذا اس میں شوق وانتظار متحقق نہ ہوگا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ باب نعم اور باب ضمیر شان میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں بابوں میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن اور جاگزیں ہو جاتی ہے اس طور پر کہ جب سامع ضمیر سنے گا اور دیکھے گا کہ اس کا مرجع مذکور نہیں ہے تو وہ اس ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھیگا اور جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھیگا تو ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تاکہ اس سے کوئی معنیٰ سمجھے جاسکیں اور انتظار اور طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا محنت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ پیاری اور ذہن میں اوقع ہوتی ہے اس لئے اس ضمیر کے بعد حاصل ہونے والی چیز بھی سامع کے ذہن میں اوقع اور امکن ہوگی اور طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہونے والی چیز زیادہ پیاری اس لئے ہوتی ہے کہ اس میں ایک تو علم کی لذت حاصل ہوگی اور دوسرے انتظار اور شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل ہوگی اور بلا محنت حاصل ہونے والی چیز میں صرف علم کی لذت حاصل ہوتی ہے شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل نہیں ہوتی اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جو لذت رفع الم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے زیادہ عمدہ ہوتی ہے جو لذت اس کے بغیر حاصل ہوتی ہے ولایخفی سے شارح نے کہا ہے مذکورہ علت باب نعم میں جاری نہیں ہوگی اس لئے کہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا اس وقت تک اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے کیونکہ مفسر کو سننے سے پہلے اس بات کا احتمال رہیگا کہ ہو سکتا ہے کہ نعم کا فاعل اسم ظاہر ہو جسکو متکلم نعم کے بعد ذکر کرے گا اور جب ایسا ہے تو سامع کو نہ کسی چیز کا انتظار ہوگا اور نہ شوق ہوگا اور جب باب نعم میں کسی چیز کا شوق اور انتظار نہیں ہے تو نعم کے بعد حاصل ہونے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن اور اوقع بھی نہ ہوگی۔

الحاصل باب نعم میں یہ علت بیان کرنا درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ جب سامع کو پہلے سے یہ معلوم ہو کہ نعم کے اندر ضمیر ہے تو اس صورت میں ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن ہوگی اور ضمیر کا معلوم ہونا اس میں منحصر نہیں ہے کہ سامع نے مفسر کو سنا ہو بلکہ قرائن سے اس کے بغیر بھی سامع کو ضمیر کا علم ہو سکتا ہے۔ بہرحال جب سامع کو یہ علم ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے اور مرجع اس کو نظر نہیں آئے گا تو وہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار یقیناً کرے گا۔ پس اس انتظار

کے بعد جو چیز حاصل ہوگی وہ بلاشبہ سامع کے ذہن میں اوقع اور امکن ہوگی۔

وَقَدْ يُعْكَسُ وَضْعُ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ اَیْ يُوْضَعُ الْمُظْهَرُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ فَاِنْ كَانَ الْمُظْهَرُ الَّذِیْ وُضِعَ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ اِسْمَ اِشَارَةٍ فَلِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيْزِهٖ اَیْ تَمْيِيْزِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ لِاخْتِصَاصِهٖ بِحُكْمٍ بَدِيْعٍ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ هُوَ وَصْفُ عَاقِلِ الْاَوَّلِ بِمَعْنٰى كَامِلِ الْعَقْلِ مُتَنَاهٍ فِيْهِ اَعْيَتْ اَیْ اَعْيَتْهُ وَاَعْجَزَتْهُ اَوْ اَعْيَتْ عَلَيْهِ وَصَعُبَتْ مَذَاهِبُهٗ اَیْ طُرُقُ مَعَاشِهٖ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرْزُوْقًا هٰذَا الَّذِیْ تَرَكَ الْاَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالِمَ النِّحْرِيْرَ اَیِ الْمُتْقِنَ مِنْ نَحَرَ الْاُمُوْرَ عِلْمًا اَتْقَنَهَا زِنْدِيْقًا: كَافِرًا نَافِيًا لِلصَّانِعِ الْعَدْلِ الْحَكِيْمِ فَقَوْلُهٗ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى حُكْمٍ سَابِقٍ غَيْرِ مَحْسُوْسٍ وَهُوَ كَوْنُ الْعَاقِلِ مَحْرُوْمًا وَالْجَاهِلِ مَرْزُوْقًا فَكَانَ الْقِيَاسُ فِيْهِ الْاِضْمَارُ فَعُدِلَ اِلٰى اِسْمِ الْاِشَارَةِ لِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيْزِهٖ لِيُرِیَ السَّامِعِيْنَ اَنَّ هٰذَا الشَّیْئَ الْمُتَمَيِّزَ الْمُتَعَيِّنَ هُوَ الَّذِیْ لَهُ الْحُكْمُ الْعَجِيْبُ وَهُوَ جَعْلُ الْاَوْهَامِ حَائِرَةً وَالْعَالِمِ النِّحْرِيْرِ زِنْدِيْقًا فَالْحُكْمُ الْبَدِيْعُ هُوَ الَّذِیْ اُثْبِتَ لِلْمُسْنَدِ اِلَيْهِ الْمُعَبَّرِ عَنْهُ بِاسْمِ الْاِشَارَةِ.

ترجمہ اور کبھی وضع مضمر موضع المظہر کا عکس بھی کیا جاتا ہے یعنی مضمر کی جگہ مظہر کو رکھا جاتا ہے پس اگر وہ اسم ظاہر جو مضمر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ ہو تو یہ مسند الیہ کو تمیز دینے میں غایت اہتمام کے لئے ہوتا ہے کیونکہ مسند الیہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر، بہت سے کامل العقل ہیں، دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے معنی ہیں کامل العقل عقل میں انتہا کو پہونچا ہوا جن کو طریق معاش نے عاجز کر دیا ہے یا ذرائع معاش ان پر دشوار ہو گئے اور بہت سے کٹر جاہل ہیں جن کو تو مرزوق پائے گا یہی ہے وہ چیز جس نے ارباب عقل کو حیران اور ماہر علوم کو بے دین کر دیا ہے، نحریر پختہ کار نحر الامور علماً سے ماخوذ ہے معنی ہیں "اتقنہا" زندیق کافر صانع عالم عادل حکیم کا منکر، پس شاعر کے قول ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ ہے، پس اس میں ضمیر کا لانا قیاس تھا لیکن شاعر نے مسند الیہ کو ممتاز کرنے میں کمال اعتناء کے خاطر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے۔ تاکہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ شیئ متمیز متعین ہے جس کے لئے حکم عجیب ہے اور وہ حکم عجیب عقلوں کو حیران کرنا اور ماہر علوم کو بے دین بنا دینا ہے پس حکم عجیب وہ ہی ہے جو اس مسند الیہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے جس کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جائے اور وہ اسم ظاہر جو اسم ضمیر کی جگہ لایا جاتا ہے کبھی اسم اشارہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور اسم اشارہ کی صورت میں لانے کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ مسندالیہ کو ماعدا سے ممتاز کر کے اسکا غایت اہتمام مقصود ہوتا ہے اور اس کا غایت اہتمام اس لئے مقصود ہوتا ہے کہ وہ کسی حکم عجیب کیساتھ مختص ہوتا ہے اور وہ حکم عجیب اس مسندالیہ کے لئے ثابت ہوتا ہے مثلا احمد بن یحییٰ ابن اسحٰق راوندی کا شعر ہے ے کم عاقل عاقل الخ شعر میں دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل العقل یعنی عقل میں انتہا کو پہونچا ہوا، شارح نے اَعْیَتْ کی تفسیر اعیتہ کے ساتھ کر کے اس کے متعدی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اعیت علیہ کے ساتھ تفسیر کر کے اس کے لازم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، مذاہب سے مراد طرق معاش ہے، دوسرا جاہل بھی پہلے جاہل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل درجہ کا جاہل، مرزوق وہ آدمی جس کو اللہ نے نعمتوں سے نوازا ہو، اوہام عقول کے معنی میں ہے لیکن مراد اہل عقول ہیں، عالم نحریر، علوم کا ماہر، پختہ علم والا یہ نحر الامور علماً سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں علم میں پختہ ہونا، زندیق کافر صانع عالم کا منکر، **ترجمہ** بہت سے عاقل ایسے ہیں جن کو طرق معاش نے عاجز کر دیا اور تھکا دیا ہے یعنی طرق معاش ان پر دشوار ہو گئے ہیں، اور بہت سے عقل سے عاری اور کٹر جاہل ایسے ہیں جن کو تو مرزوق پائیگا یعنی نعمتوں سے لت پت پائیگا یہ یعنی عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا ایسی چیز ہے جس نے دانشوروں کو حیران کر ڈالا اور پختہ کار عالم کو کافر، اور صانع عادل حکیم کا منکر بنا ڈالا یعنی جب ایک عالم اللہ کی اس تقسیم میں غور کریگا تو اس کو العیاذ باللہ اللہ کے غیر عادل ہونیکا شبہ ہوگا اور یہی شبہ اس کے کافر ہونے کا سبب ہوگا۔ اس شعر میں **ھذا** مسندالیہ ہے اور اَلّذی ترک الاوہام الخ مسند ہے اور ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ ہذا اسم اشارہ کی جگہ ضمیر لائی جائے اور یوں کہا جائے ھُوَ الذی ترک الخ اور قیاس کا مقتضیٰ ضمیر اس لئے ہے کہ مرجع (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) مذکور ہے اور غیر محسوس ہے، اور غیر محسوس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے نہ کہ اسم اشارہ کیونکہ اسم اشارہ حقیقۃً محسوس کیلئے آتا ہے نہ کہ غیر محسوس کے لئے۔

الحاصل اس جگہ ضمیر کا لانا قیاس ... اور ظاہر کے مطابق ہے لیکن خلاف قیاس اور خلاف مقتضی ظاہر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا... تاکہ مسندالیہ کو ماعدا سے ممتاز کر کے اس کا کمال اہتمام کیا جائے اور سامعین کو یہ دکھلا دیا جائے کہ یہ شیئی (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) جو ماعدا سے ممتاز ہے اور متعین ہے یہی تو وہ شیئی ہے جس کیلئے حکم عجیب (عقلوں کا حیران ہونا اور عالم نحریر کا کافر ہونا) ثابت کیا گیا ہے پس یہ حکم عجیب اس مسندالیہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے

الحاصل مذکورہ غرض کے پیش نظر شاعر نے خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر (اسم اشارہ) ذکر کیا ہے۔

أَوِ التَّهَكُّمِ عَطْفٌ عَلَى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِالسَّامِعِ كَمَا إِذَا كَانَ السَّامِعُ فَاقِدَ الْبَصَرِ أَوْ لَا يَكُوْنُ ثَمَّهُ مُشَارٌ إِلَيْهِ أَصْلًا أَوِ النِّدَاءِ عَلَى كَمَالِ بَلَادَتِهِ أَيْ بَلَادَةِ السَّامِعِ بِأَنَّهُ لَا يُدْرِكُ غَيْرَ الْمَحْسُوْسِ أَوْ عَلَى كَمَالِ فَطَانَتِهِ بِأَنَّ غَيْرَ الْمَحْسُوْسِ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ الْمَحْسُوْسِ أَوِ ادِّعَاءِ كَمَالِ ظُهُوْرِهِ أَيْ ظُهُوْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَعَلَيْهِ أَيْ عَلَى وَضْعِ اِسْمِ الْإِشَارَةِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِادِّعَاءِ كَمَالِ الظُّهُوْرِ مِنْ غَيْرِ هٰذَا الْبَابِ أَيْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ **شعر** تَعَالَلْتَ أَيْ أَظْهَرْتَ الْعِلَّةَ وَ الْمَرَضَ كَيْ أَشْجِيَ أَيْ أَحْزَنُ مِنْ شَجِيَ بِالْكَسْرِ صَارَ حَزِيْنًا لَا مِنْ شَجِيَ بِالْعَظْمِ بِالْفَتْحِ بِمَعْنٰى نَشَبَ فِيْ حَلْقِهِ وَمَا بِكَ عِلَّةٌ ؛ تُرِيْدِيْنَ قَتْلِيْ قَدْ ظَفِرْتِ بِذٰلِكَ أَيْ بِقَتْلِيْ كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَنْ يَقُوْلَ بِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَحْسُوْسٍ فَعَدَلَ إِلَى ذٰلِكَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ قَتْلَهُ قَدْ ظَهَرَ ظُهُوْرَ الْمَحْسُوْسِ۔

ترجمہ یا سامع سے مذاق کرنے کیلئے (یہ) کمال عنایہ پر معطوف ہے جیسے اس وقت جبکہ سامع نابینا ہو یا وہاں کوئی مشار الیہ ہی نہ ہو یا سامع کی کمال غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے بایں طور کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کرتا ہے، یا سامع کی کمال ذہانت پر تنبیہ کرنے کیلئے بایں طور کہ اس کے نزدیک غیر محسوس، محسوس کے مرتبہ میں ہے یا مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے۔ اور اسی پر یعنی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے مضمر کی جگہ اسم اشارہ رکھنے کے قبیل سے باب مسند الیہ کے علاوہ سے ہے۔ تو بتکلف بیماری ظاہر کر رہی ہے تاکہ میں غمگین ہو جاؤں (اشجی، شجی بالکسر سے ماخوذ ہے غمگین ہوگیا۔ نہ کہ بالفتح شجی بالعظم سے معنی ہیں اس کے حلق میں ہڈی پھنس گئی، حالانکہ تو بیمار نہیں ہے تو مجھے مار ڈالنا چاہتی ہے تو اس میں کامیاب ہوگئی۔ مقتضی ظاہر بہ کہنا تھا کیونکہ وہ غیر محسوس ہے پس اس کی طرف عدول کیا گیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس کا قتل محسوس کی طرح ظاہر ہو گیا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ التہکم کمال العنایۃ پر معطوف ہے اور یہ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لانے کی دوسری غرض ہے۔ یعنی ضمیر کی جگہ اسم اشارہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ سامع کا استہزاء اور مذاق کرنا مقصود ہو مثلاً سامع نابینا ہو اور وہ یوں کہے من ضربنی (مجھے کس نے مارا ہے) آپ جواب میں کہیں ھذا ضربک، تجھ کو اس نے مارا ہے۔ یہاں سوال میں چونکہ

مرجع مذکور ہے اس لئے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ھو زید کہا جاتا لیکن سامع نابینا کا مذاق کرنے کیلئے مقتضی ظاہر سے عدول کیا گیا اور ضمیر کی جگہ اسم ظاہر یعنی اسم اشارہ لایا گیا، یا سامع بینا ہو مگر وہاں مشارالیہ بالکل نہ ہو پس جب ایسی صورت میں بینا آدمی کہیگا من ضربنی اور تو اس کے جواب میں کہیگا ہذا ضربک تو مشارالیہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ضمیر لاکر ھو زید کہا جاتا مگر سامع کا مذاق اڑانے کے لئے اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے، اور کبھی سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے یعنی یہ بتلانے کیلئے کہ سامع ایسا کند ذہن ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کرسکتا ہے مثلاً کسی نے کہا من عالم البلد، شہر میں عالم کون ہے، اس کے جواب میں کہا گیا ذالک زید، حالانکہ اس جگہ مرجع مذکور ہونے کی وجہ سے ضمیر لاکر ھو زید کہنا کافی تھا۔ مگر خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر سے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ہے، اور کبھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ سامع کی کمال ذکاوت پر تنبیہ کرنا مقصود ہو یعنی یہ بتلانا مقصود ہو کہ سامع ایسا ذہین آدمی ہے جس کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کے مرتبہ میں ہے۔ مثلاً کسی دقیق مسئلہ کی تقریر کے بعد مدرس نے کہا ھذہ عندفلان ظاہرۃ، یہ مسئلہ فلاں کے نزدیک ظاہر ہے، پس مرجع کے مذکور ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ (ھی ظاہرۃ عندفلان) کہا جاتا لیکن سامع کی کمالِ فطانت پر تنبیہ کرنے کے لئے اور یہ بتلانے کیلئے کہ اس کے نزدیک معقولات بھی محسوس ہی کی طرح ہیں مقتضی ظاہر سے عدول کرکے ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے اور کبھی مسندالیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا جاتا ہے یعنی متکلم اسم اشارہ لاکر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ مسندالیہ اگرچہ فی نفسہ ظاہر نہیں ہے لیکن میرے نزدیک محسوس بالبصر ہے، مثلاً ایک شخص تقریر مسئلہ کے وقت منکر کے سامنے کہتا ہے ھذہ ظاہرۃ حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ‌ھی ظاہرۃ کہا جاتا مگر کمال ظہور کے دعویٰ کی وجہ سے اسم اشارہ کی طرف عدول کرکے ھذہ ظاہرۃ کہا گیا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اسم اشارہ کو اسم ضمیر کی جگہ مسندالیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے شعر میں ہے ۔ تعاللت کی اشجی وما بک علۃ ٭ تریدین قتلی قد ظفرتِ بذالک تعالل بتکلف بیماری ظاہر کرنا، اشجی واحد متکلم بکسرالعین (باب سمع) سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ غمگین ہونے کے آتے ہیں شجی بفتح العین (باب ضرب) سے ماخوذ نہیں جس کے معنیٰ آتے ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا۔ شاعر کہتا ہے، تو بیمار بن گئی تاکہ میں غم کروں حالانکہ تجھ کو کوئی بیماری نہیں ہے۔ تیرا مقصود مجھ کو قتل کرنا ہے سو تو اس مقصد میں کامیاب ہوگئی، اس جگہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر قد ظفرتِ بہ کہتا، کیونکہ قتل غیر محسوس چیز ہے لہٰذا اس کیلئے ضمیر کا لانا مناسب تھا لیکن شاعر نے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اور یہ بتلانے کیلئے کہ یہ قتل محسوس کی طرح ظاہر ہے، ذالک اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے۔

اور بذالک باء کی وجہ سے مجرور ہے نہ کہ مسند الیہ۔

وَاِنْ كَانَ الْمُظْهَرُ الَّذِیْ وُضِعَ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ غَیْرَهٗ اَیْ غَیْرَ اِسْمِ الْاِشَارَةِ فَلِزِیَادَةِ التَّمَكُّنِ اَیْ جَعْلُ المسند الیہ مُتَمَكِّنًا عِنْدَ السَّامِعِ نَحْوُ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ اَیْ اَلَّذِیْ یُصْمَدُ اِلَیْهِ وَیُقْصَدُ فِی الْحَوَائِجِ مِنْ صَمَدَ اِلَیْهِ اِذَا قَصَدَ وَلَمْ یَقُلْ هُوَ الصَّمَدُ لِزِیَادَةِ التَّمَكُّنِ وَنَظِیْرُهٗ اَیْ نَظِیْرُ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ فِیْ وَضْعِ الْمُظْهَرِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِزِیَادَةِ التَّمَكُّنِ مِنْ غَیْرِهٖ اَیْ غَیْرِ بَابِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ وَبِالْحَقِّ اَیْ بِالْحِكْمَةِ الْمُقْتَضِیَةِ لِلْاِنْزَالِ اَنْزَلْنَاهُ اَیِ الْقُرْاٰنَ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ حَیْثُ لَمْ یَقُلْ وَبِهٖ نَزَلَ اَوْ اِدْخَالُ الرَّوْعِ عَطْفٌ عَلٰی زِیَادَةِ التَّمَكُّنِ فِیْ ضَمِیْرِ السَّامِعِ وَتَرْبِیَةِ الْمَهَابَةِ وَهٰذَا كَالتَّاكِیْدِ لِاِدْخَالِ الرَّوْعِ اَوْ تَقْوِیَةِ دَاعِی الْمَامُوْرِ وَمِثَالُهُمَا اَیْ مِثَالُ التَّقْوِیَةِ وَاِدْخَالُ الرَّوْعِ مَعَ التَّرْبِیَةِ قَوْلُ الْخُلَفَاءِ اَمِیْرُ الْمُؤْمِنِیْنَ یَامُرُكَ بِكَذَا مَكَانَ اَنَا اٰمُرُكَ

ترجمہ اور اگر وہ اسم ظاہر جس کو اسم ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو تو یہ سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو متمکن کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد یعنی وہ ذات جس کا جملہ حوائج میں ارادہ کیا جائے صمد الیہ سے ہے معنی ہیں ارادہ کرنا اور زیادتی تمکن کیلئے ہو الصمد نہیں کہا ہے اور زیادتی تمکن کی وجہ سے وضع المظہر موضع المضمر میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر باب مسند الیہ کے علاوہ سے (یہ آیت ہے) اور ہم نے قرآن کو ایسی حکمت کے ساتھ اتارا ہے جو انزال کی مقتضی ہے اور قرآن حکمت ہی کے ساتھ نازل ہوا ہے چنانچہ وبہ نزل نہیں کہا ہے یا سامع کے دل میں خوف ڈالنے اور عظمت بڑھانے کیلئے ادخال الروع، زیادہ تمکن پر معطوف ہے اور تربیت المہابہ ادخال الروع کے لئے تاکید کے مانند ہے یا داعی مامور کی تقویت کیلئے اور تقویت تربیت کے ساتھ ادخال الرّوع کی مثال خلفاء کا قول ہے امیر المومنین یأمرک بکذا انا آمرک کی جگہ۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر اگر اسم اشارہ کے علاوہ ہو مثلاً علَم ہو تو اس سے مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں خوب متمکن کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد میں مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو الصمد کہہ دیا جاتا کیونکہ مرجع (اللہ) پہلے سے مذکور ہے لیکن مسند الیہ یعنی اللہ کو سامع کے ذہن میں خوب جمانے کیلئے مسند الیہ کو اسم ظاہر یعنی علم کے ساتھ تعبیر کرکے اللہ الصمد کہا گیا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے علاوہ میں زیادتی تمکن کی خاطر اسم ضمیر کی جگہ

اسم ظاہر رکھنے میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر یہ آیت ہے و بالحق انزلناہ وبالحق نزل ہم نے قرآن پاک کو حکمتوں کے ساتھ اتارا ہے اور حکمت ہی کے ساتھ وہ اتر بھی گیا ہے۔ اس آیت میں و بہ نزل کہنا مقتضی ظاہر تھا کیونکہ ضمیر کا مرجع (حق) مذکور ہے مگر زیادتی تمکن کیخاطر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لاکر وبالحق نزل کہا گیا ہے اور بالحق باء کی وجہ سے مجرور ہے مسندالیہ نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی متکلم سامع کے دل میں خوف پیدا کرنے اور اپنی عظمت بڑھانے کے لئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے اور کبھی داعی ماموریعنی امر کی تقویت کے خاطر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے دونوں کی مثال جیسے کوئی امیرالمومنین کہے امیرالمومنین یامرک بکذا، امیرالمومنین تجھ کو اس کا حکم دیتا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ متکلم انا امرک کہتا مگر مذکورہ مقصد کے پیش نظر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا گیا ہے۔

وَعَلَيْهِ اَیْ عَلٰی وَضْعِ الْمُظْهَرِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِتَقْوِيَةِ دَاعِي الْمَامُوْرِ مِنْ غَيْرِهٖ اَیْ مِنْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ عَلَيَّ لِمَا فِیْ لَفْظِ اللّٰهِ مِنْ تَقْوِيَةِ الدَّاعِيْ اِلَى التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ لِدَلَالَتِهٖ عَلٰی ذَاتٍ مَوْصُوْفَةٍ بِصِفَاتٍ كَامِلَةٍ مِنَ الْقُدْرَةِ وَغَيْرِهَا اَوِ الْاِسْتِعْطَافِ اَیْ طَلَبُ الْعَطْفِ وَالرَّحْمَةِ كَقَوْلِهٖ شعر اِلٰهِیْ عَبْدُكَ الْعَاصِیْ اَتَاكَا ۔ مُقِرًّا بِالذُّنُوْبِ وَقَدْ دَعَاكَا ۔ لَمْ يَقُلْ اَنَا الْعَاصِیْ لِمَا فِیْ لَفْظِ عَبْدِكَ مِنَ التَّخَضُّعِ وَاسْتِحْقَاقِ الرَّحْمَةِ وَتَرَقُّبِ الشَّفَقَةِ ۔

ترجمہ اور اس پر یعنی وضع المظہر موضع المضمر داعی مامور کی تقویت کیلئے باب مسندالیہ کے علاوہ سے یہ آیت ہے، جب آپ پختہ ارادہ کرلیں تو آپ اللہ پر بھروسہ کریں، یہاں علیّ نہیں کہا، کیونکہ لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی تقویت ہے اس کے ایسی ذات پر دلالت کرنے کی وجہ سے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کے ساتھ موصوف ہے، یا رحمت اور مہربانی طلب کرنے کیلئے جیسے شاعر کا قول ہے میرے مولیٰ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر تیرے در پر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، اَنَا الْعَاصِیْ نہیں کہا کیونکہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت اور امید شفقت ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ داعی مامور کی تقویت کیلئے اسم ظاہر کو اسم ضمیر کی جگہ مسندالیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے اس آیت میں فاذا عزمت فتوکل علی اللہ، باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آپ مشورہ اور ظہور رائے کے بعد جب پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ کریں، باری تعالیٰ

چونکہ خود متکلم ہیں اس لئے مقام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فتوکل علیّ فرماتے لیکن لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی جس قدر تقویت ہے ضمیر میں اس قدر تقویت نہیں ہے اور لفظ اللہ میں یہ تقویت اس لئے ہے کہ لفظ اللہ ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کیساتھ متصف ہے۔ اور علی اللہ میں لفظ اللہ مجرور ہے مسندالیہ نہیں ہے اور کبھی رافت ورحمت طلب کرنے کیلئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو لایا جاتا ہے جیسے ـ الٰہی عبدک العاصی اتاک ؛ مقرا بالذنوب وقد دعاک اے اللہ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، شاعر نے انا العاصی نہیں کہا حالانکہ مقام اسی کا مقتضی تھا کیونکہ لفظ عبد میں عاجزی، استحقاق رحمت اور انتظار شفقت ہے جو انا کہنے میں نہیں ہے۔

قَالَ السَّكَّاكِيُّ هٰذَا اَعْنِي نَقْلَ الْكَلَامِ مِنَ الْحِكَايَةِ اِلَى الْغَيْبَةِ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَلَا النَّقْلُ مُطْلَقًا بِهٰذَا الْقَدْرِ اَيْ بِاَنْ يَكُوْنَ مِنَ الْحِكَايَةِ اِلَى الْغَيْبَةِ وَلَا يَخْلُو الْعِبَارَةُ عَنْ تَسَامُحٍ بَلْ كُلٌّ مِنَ التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ مُطْلَقًا اَيْ سَوَاءٌ كَانَ فِي الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوْ غَيْرِهِ وَسَوَاءٌ كَانَ كُلٌّ مِنْهَا وَارِدًا فِي الْكَلَامِ اَوْ كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ اِيْرَادُهُ يُنْقَلُ اِلَى الْاٰخَرِ فَيَصِيْرُ الْاَقْسَامُ سِتَّةً حَاصِلَةً مِنْ ضَرْبِ الثَّلَاثَةِ فِي الْاِثْنَيْنِ وَلَفْظُ مُطْلَقًا لَيْسَ فِي عِبَارَةِ السَّكَّاكِيِّ لٰكِنَّهُ مُرَادُهُ بِحَسْبِ مَا عُلِمَ مِنْ مَذْهَبِهِ فِي الْاِلْتِفَاتِ وَبِالنَّظْرِ اِلَى الْاَمْثِلَةِ وَيُسَمّٰى هٰذَا النَّقْلُ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْمَعَانِي اِلْتِفَاتًا مَاخُوْذًا مِنْ اِلْتِفَاتِ الْاِنْسَانِ مِنْ يَمِيْنِهِ اِلٰى شِمَالِهِ وَبِالْعَكْسِ كَقَوْلِهِ اَيْ قَوْلِ اِمْرَءِ الْقَيْسِ ع تَطَاوَلَ لَيْلُكَ خِطَابٌ لِنَفْسِهِ اِلْتِفَاتًا وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ لَيْلِيْ بِالْاَثْمُدِ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَضَمِّ الْمِيْمِ اِسْمُ مَوْضِعٍ۔

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ یہ یعنی کلام کو تکلم سے غیبت کیطرف نقل کرنا مسندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ مطلقاً نقل اس مقدار کے ساتھ بایں طور کہ تکلم سے غیبت کی طرف ہو اور عبارت تسامح سے خالی نہیں ہے، بلکہ تکلم، خطاب، غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً یعنی خواہ مسندالیہ میں ہو یا غیر مسندالیہ میں، اور برابر ہیکہ ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو یا اس کا لانا مقتضی ظاہر ہو دوسرے کی طرف نقل کیا جاتا ہے، پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ قسمیں حاصل ہوں گی اور سکاکی کی عبارت میں لفظ مطلقاً نہیں ہے لیکن اس کی مراد ہے جو التفات میں اس کے مذہب اور مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اور علماء معانی کے نزدیک اس نقل کا نام التفات

ہے جو انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے جیسے امرأالقیس کا قول ؎ تیری رات لمبی ہوگئی بطریق التفات اپنے نفس کو خطاب ہے اور مقتضی ظاہر لیلی ہے مقام اثمد میں، ہمزہ کے فتح اور میم کے ضمہ کیساتھ۔ ایک جگہ کا نام ہے۔

تشریح سابق میں وضع المظہر موضع المضمر کی دو مثالیں ذکر کیگئی ہیں ایک انا أمرک کی جگہ امیر المومنین یامرک اور دوم انا العاصی کی جگہ عبدک العاصی دونوں مثالوں میں انا ضمیر متکلم کا لانا مقتضی ظاہر تھا مگر اس کو چھوڑ کر اسم ظاہر لایا گیا جو غائب کے حکم میں ہے گویا دونوں مثالوں میں کلام کو متکلم سے غیبت کی طرف منتقل کیا گیا ہے۔

علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا مسندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ کبھی تو مسندالیہ میں ہوتا ہے جیساکہ مذکورہ مثالوں میں ہے اور کبھی غیر مسندالیہ میں ہوتا ہے۔ جیسے فتوَکَّلْ علیّ کی جگہ فتوکل علی اللہ میں ہے کہ یائے متکلم سے اسم ظاہر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے حالانکہ یہ مسندالیہ نہیں ہے بلکہ علی جار کا مجرور ہے، اور نہ یہ نقل اس مقدار کے ساتھ خاص ہے یعنی ایسا بھی نہیں کہ کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا جائز ہو اور اس کے علاوہ انتقال کی کوئی صورت جائز نہ ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ مصنف کی عبارت میں سلب الشیئ عن نفسہ لازم آتا ہے اس طور پر کہ مصنف نے کہا ہے ولاالنقل بہذاالقدر جسکا مطلب یہ ہیکہ نقل کلام من التکلم الی الغیبت اس مقدار یعنی نقل کلام من التکلم الی الغیبت کیساتھ مختص نہیں ہے یعنی نقلِ کلام من التکلم الی الغیبت کا خود اس کی ذات سے سلب کیا گیا ہے اور اسی کا نام سلب الشیئ عن نفسہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ولاالنقل میں نقل سے مطلقاً نقل مراد ہے تکلم سے غیبت کی طرف ہو یا اس کے علاوہ کی طرف اور ہٰذاالقدر سے خاص طور پر نقل کلام من التکلم الی الغیبت مراد ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً نقل کلام اس مقدار یعنی نقل من التکلم الی الغیبت کیساتھ خاص نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سلب الشیئ عن نفسہ لازم نہیں آئے گا۔

الحاصل تکلم، خطاب، غیبت تینوں طرق میں سے ہر ایک طریقہ کو دوسرے طریقہ کیطرف نقل کیا جا سکتا ہے، یہ طرق مسندالیہ میں مذکور ہوں یا غیر مسندالیہ میں مذکور ہوں ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو اور پھر دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا گیا ہو یا ابتداء ہی خلاف مقتضی ظاہر کے طریقہ پر مذکور ہو یعنی مقتضی ظاہر ایک طریقہ تھا مگر اس کو چھوڑ کر دوسرا طریقہ استعمال کر لیا گیا۔

شارح کہتے کہ کلام کے استعمال کے تین طریقے ہیں (۱) تکلم (۲) خطاب (۳) غیبت ان میں سے ہر ایک باقی دو کیطرف منتقل ہو سکتا ہے پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ طرق حاصل

ہو جائیں گے۔

(۱) تکلم سے غیبت کی طرف (۲) تکلم سے خطاب کی طرف (۳) خطاب سے تکلم کی طرف۔
(۴) خطاب سے غیبت کی طرف (۵) غیبت سے خطاب کی طرف (۶) غیبت سے تکلم کی طرف۔

شارح کہتے ہیں، مطلقاً کی قید اگرچہ سکاکی کے کلام میں مذکور نہیں ہے لیکن التفات کے سلسلہ میں سکاکی کے مذہب اور ذکر کردہ امثلہ کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً کی قید ملحوظ ہے کیونکہ سکاکی نے مسندالیہ اور غیر مسندالیہ دونوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقل مسندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مطلق ہے اور سکاکی نے سبقتِ تعبیر کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر ایک اسلوب کو چھوڑکر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا اور اگر ابتداہی میں خلاف مقتضی ظاہر کا اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا۔ پس مذکورہ چھ قسمیں چونکہ مسندالیہ میں بھی پائی جائیں گی اور غیر مسندالیہ میں بھی اس لئے چھ کو دو میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں ہوجائیں گی اور پھر ان بارہ میں سبقتِ تعبیر پائی جائیگی تب بھی التفات ہوگا اور سبقت تعبیر نہیں ہوگی تب بھی التفات ہوگا۔ اس طرح کل چوبیس قسمیں حاصل ہو جائیں گی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علماء معانی کے نزدیک اس طرح کے نقل کلام کا نام التفات ہے اور یہ انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں جانب متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے، سکاکی کے مذہب کے مطابق التفات کی مثال امرأ القیس کا یہ شعر ہے ؎ تطاول لیلک بالاثمد، اس شعر میں شاعر نے اپنے نفس کو خطاب کیا ہے لہذا مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر لیلی کہتا یعنی تکلم کا اسلوب اختیار کرتا مگر اس نے تکلم کا اسلوب چھوڑ کر بطریقِ التفات خلاف مقتضی ظاہر خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے، پورا شعر اس طرح ہے ؎

تطاول لیلک بالاثمد ؛ ونام الخلی ولم ترقد : وبات وباتت لہٗ لیلۃ ؛ کلیلۃ ذی العائر الارمد
وذالک من نبأ جاءنی ؛ وخبرتہٗ عن ابی الاسود :۔ اثمد ہمزہ کے فتحہ اور میم کے ضمہ کیساتھ ایک مقام کا نام ہے، ہمزہ اور میم کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، خلی سے مراد خالی عن الغم اور خالی عن العشق ہے۔ عائر اس رطوبت کو کہتے ہیں جو آنکھوں سے ڈھلکتی ہے۔ ارمد اس شخص کو کہتے ہیں جو آنکھوں کے درد میں مبتلا ہو۔ نبأ عظیم الشان خبر کو کہتے ہیں۔ یہ شعر امرأ القیس نے مقام اثمد میں اپنے باپ کے مرنے کی خبر پاکر بطور مرثیہ کہا تھا۔ ترجمہ: اے جان تیری رات مقام اثمد میں طویل ہوگئی اور جو شخص خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن تجھے نیند نہیں آئی اور تو نے رات گذار دی اور رات گذر بھی گئی مگر اس کرب دبے چینی کے ساتھ کہ جسطرح مبتلا آشوب چشم کی رات گذرتی ہے اور یہ اضطراب اور بیداری اس منحوس خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ تک پہونچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی۔

وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْاِلْتِفَاتَ هُوَ التَّعْبِيْرُ عَنْ مَعْنًى بِطَرِيْقٍ مِنَ الطُّرُقِ الثَّلَاثَةِ اَیِ التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ بَعْدَ التَّعْبِيْرِ عَنْهُ اَیْ عَنْ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى بِاٰخَرَ اَیْ بِطَرِيْقٍ اٰخَرَ مِنَ الطُّرُقِ الثَّلَاثَةِ بِشَرْطِ اَنْ يَّكُوْنَ التَّعْبِيْرُ الثَّانِیْ عَلٰى خِلَافِ مَا يَقْتَضِيْهِ الظَّاهِرُ وَيَتَرَقَّبُهُ السَّامِعُ وَلَا بُدَّ مِنْ هٰذَا الْقَيْدِ لِيَخْرُجَ مِثْلُ قَوْلِنَا اَنَا زَيْدٌ وَاَنْتَ عَمْرٌو ع نَحْنُ الَّذُوْنَ صَبَّحُوا الصَّبَاحَا: وَقَوْلُهُ تَعَالٰى وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ وَاِهْدِنَا وَاَنْعَمْتَ فَاِنَّ الْاِلْتِفَاتَ اِنَّمَا هُوَ فِیْ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَالْبَاقِیْ جَارٍ عَلٰى اُسْلُوْبِهٖ وَمَنْ زَعَمَ اَنَّ فِیْ مِثْلِ يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِلْتِفَاتًا وَالْقِيَاسُ اٰمَنْتُمْ فَقَدْ سَهَا عَلٰى مَا يَشْهَدُ بِهٖ كُتُبُ النَّحْوِ-

ترجمہ اور مشہور یہ ہے کہ التفات طرق ثلاثہ تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ معنیٰ کو ادا کرنا ہے اس معنیٰ کو طرق ثلاثہ میں سے دوسرے طریقہ کے ساتھ ادا کرنے کے بعد اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی مقتضیٰ ظاہر اور انتظارِ سامع کے خلاف ہو اور اس قید کا ہونا ضروری ہے تاکہ ہمارا قول انا زید، انت عمرو، نحن اللذون صبحوا الصباحا، ایاک نستعین، اھدنا اور انعمت خارج ہو جائیں۔ اس لئے کہ التفات تو ایاک نعبد میں ہے اور باقی کلام اپنی روش پر جاری ہے اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ یاایھا الذین آمنوا میں التفات ہے حالانکہ قیاس آمنتم ہے تو اس نے کتب نحو کی شہادت کے مطابق بھول کی ہے۔

تشریح التفات کی تعریف میں مشہور دو قول ہیں ایک سکاکی کا جس کو بیان کیا گیا ہے، دوم جمہور کا۔ والمشہور کہکر مصنفؒ نے جمہور ہی کا قول نقل کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ کلام کو تکلم، خطاب اور غیبت تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کیساتھ ادا کرنے کے بعد دوسرے طریقہ پر ادا کیا جائے اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی اور طریقہ ثانیہ مقتضیٰ ظاہر اور امید مخاطب کے خلاف ہو، سکاکی اور جمہور کی بیان کردہ تعریفِ التفات کے درمیان فرق یہ ہوا کہ سکاکی کے نزدیک سبقتِ تعبیر شرط نہیں ہے اور جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے، یعنی اگر کلام ابتدائً ہی مقتضیٰ ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا تو وہ سکاکی کے نزدیک التفات ہوگا مگر جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا۔ ولا بدّ من ہذا القید سے شارح نے فرمایا ہے کہ کلام ثانی اور تعبیر ثانی کا مقتضیٰ ظاہر اور امیدِ سامع کے خلاف ہونا ضروری ہے اور مصنفؒ نے اس قید کو اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ قید اس مقام سے مفہوم ہے اس طور پر کہ اس مقام میں خلاف مقتضیٰ ظاہر کی ہی دو صورتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ لہذا مصنف اس قید کو ذکر کریں یا نہ کریں بہر صورت یہ قید ملحوظ

ہوگی اور اس قید کی وجہ سے کلام کی چند قسمیں التفات ہونے سے خارج ہوں گی، مثلاً انا زید میں تکلم سے غیبت کی طرف اور انت عمرو میں خطاب سے غیبت کی طرف کلام کو نقل کیا گیا ہے مگر اس کے باوجود التفات نہیں ہے اس لئے کہ تعبیر ثانی ایسی ہے جسکا ظاہر بھی تقاضہ کرتا ہے اور سامع بھی اس کا انتظار کرتا ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہیکہ مبتداء اگر ضمیر ہو تو اس کی خبر اسم ظاہر لائی جاتی ہے پس جب متکلم نے أنَا یا انت کہا تو سامع کو اس بات کی امید ہوگئی کہ اب اس کے بعد اسم ظاہر آئیگا، اور جب ایسا ہے تو ضمیر متکلم اور ضمیر خطاب کے بعد اسم ظاہر کا آنا نہ مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اور نہ ہی سامع کی امید کے خلاف ہوگا۔ اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو التفات کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے ان دونوں مثالوں میں التفات نہ ہوگا اسی طرح مذکورہ قید کی وجہ سے نحن اللذون الخ بھی التفات سے خارج ہو جائے گا۔ اگر چہ اس میں متکلم نے اولاً تو اپنے آپ کو نحن ضمیر متکلم سے تعبیر کیا ہے اور پھر اللذون اسم غائب سے تعبیر کیا ہے اور خارج ہونے کی وجہ یہ ہی ہے کہ نحن ضمیر کے بعد اسم غائب کا آنا مقتضی ظاہر کے مطابق بھی ہے اور سامع کی امید کے مطابق بھی۔ لہذا شرطِ التفات نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات سے خارج ہوگا شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ ہم وہ ہیں جنھوں نے یوم نخیل میں غارت گری کرتے ہوئے صبح کی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس قید کے ذریعہ ایاک نستعین، اھدنا اور انعمت بھی التفات سے خارج ہیں کیونکہ مالک یوم الدین (غائب سے) ایاک نعبد (خطاب) کی طرف عدول کرنے میں تو بلاشبہ التفات ہے، لیکن ایاک نستعین اہدنا اور انعمت چونکہ اپنے سابقہ اسلوب یعنی ایاک نعبد کے اسلوب پر جاری ہیں اس لئے ان میں التفات نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یا ایہا الذین آمنوا التفات کے قبیل سے ہے کیونکہ الذین منادیٰ ہونے کی وجہ سے خطاب کے اسلوب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور پھر آمنوا کو غائب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ آمنتم کہا جاتا۔ پس اسلوب کے بدلجانے اور تعبیر ثانی کے خلاف مقتضی ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات کے قبیل سے ہوگا، مگر شارح فرماتے ہیں کہ نحو کی کتابیں اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ ان حضرات کا یہ خیال باطل ہے اور سہو پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ نحویوں نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ موصول اسم تام نہیں ہوتا بلکہ وہ صلہ سے تام ہوتا ہے پس اگر موصول منادیٰ ہو تو وہ تمام ہونے کے بعد خطاب کے مرتبہ میں ہوگا اور تمام ہونے سے پہلے غیبت کے مرتبہ میں ہوگا، پس یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة میں یا ایہا الذین آمنوا چونکہ منادیٰ تام ہے اس لئے یہ خطاب کے مرتبہ میں ہوگا۔ مگر صلہ یعنی آمنوا سے پہلے الذین چونکہ منادیٰ غیر تام ہے اس لئے یہ غائب کے مرتبہ میں ہوگا اور جب الذین غائب کے مرتبہ میں ہے تو اس کے

بعد آمنوا بصیغہ غائب سابقہ اسلوب پر جاری ہوگا، اور جب آمنوا سابقہ اسلوب پر جاری ہے تو اس میں کسی طرح کا کوئی التفات نہ ہوگا۔

وَهٰذَا اَیِ الْاِلْتِفَاتُ بِتَفْسِیْرِ الْجُمْهُوْرِ اَخَصُّ مِنْهُ بِتَفْسِیْرِ السَّکَّاکِیِّ لِاَنَّ النَّقْلَ عِنْدَهٗ اَعَمُّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ قَدْ عَبَّرَ عَنْ مَعْنًی بِطَرِیْقٍ مِنَ الطُّرُقِ ثُمَّ بِطَرِیْقٍ اٰخَرَ اَوْ یَکُوْنَ مُقْتَضَی الظَّاهِرِ اَنْ یُّعَبَّرَ عَنْهُ بِطَرِیْقٍ مِنْهَا فَتُرِکَ وَعُدِلَ عَنْهَا اِلٰی طَرِیْقٍ اٰخَرَ فَیَتَحَقَّقُ الْاِلْتِفَاتُ عِنْدَهٗ بِتَعْبِیْرٍ وَاحِدٍ فَکُلُّ الْتِفَاتٍ عِنْدَهُمْ اِلْتِفَاتٌ عِنْدَهٗ مِنْ غَیْرِ عَکْسٍ کَمَا فِیْ تَطَاوَلَ لَیْلُكَ۔

ترجمہ اور یہ التفات جمہور کی تفسیر کے ساتھ تفسیر سکاکی کے ساتھ التفات سے خاص ہے اس لئے کہ سکاکی کے نزدیک نقلِ کلام اس سے عام ہے کہ معنیٰ کو طرق ثلاثہ میں سے ایک طریقہ کیساتھ تعبیر کیا گیا ہو پھر دوسرے طریقہ سے تعبیر کیا گیا ہو یا مقتضی ظاہر یہ ہوکہ اس کو ان طرق میں سے ایک طریقہ کے ساتھ تعبیر کیا جائے لیکن اس کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے دوسرے طریقہ کی طرف عدول کیا گیا پس سکاکی کے نزدیک ایک ہی تعبیر سے التفات متحقق ہو جائیگا پس ہر وہ جو جمہور کے نزدیک التفات ہے سکاکی کے نزدیک بھی التفات ہوگا بغیر عکس کے جیساکہ تطاول لیلک میں ہے۔

تشریح مصنفؒ نے سکاکی اور جمہور کی بیان کردہ تعریفِ التفات میں نسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں تعریفوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اس طور پر کہ جمہور نے التفات کی جو تعریف کی ہے وہ خاص مطلق ہے اور سکاکی نے جو تعریف کی ہے وہ عام مطلق ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک التفات کیلئے سبقتِ تعبیر شرط نہیں ہے بلکہ یہ بات عام ہے کہ ایک معنی کو پہلے ایک اسلوب اور ایک طریقہ سے ادا کیا گیا ہو اور پھر دوسرے طریقہ پر ادا کیا گیا ہو یا ابتداءً ہی مقتضی ظاہر کے خلاف کلام کیا گیا ہو اور جمہور کے نزدیک سبقتِ تعبیر شرط ہے، یعنی جمہور کے نزدیک یہ بات ضروری ہے کہ پہلے ایک اسلوب اختیار کیا گیا ہو اور پھر اس کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو اگر ابتداءً ہی کوئی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا جیساکہ تطاول لیلک میں سکاکی کے نزدیک تو التفات ہے لیکن جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

الحاصل جہاں جمہور کے نزدیک التفات ہوگا وہاں سکاکی کے نزدیک تو ضرور التفات ہوگا لیکن جہاں سکاکی کے نزدیک التفات ہوگا وہاں جمہور کے نزدیک التفات کا ہونا ضروری نہیں ہے

جیساکہ تطاول لیلک میں سکاکی کے نزدیک تو التفات ہے مگر جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

وَمِثَالُ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ التَّكَلُّمِ إِلَى الْخِطَابِ وَمَالِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَرْجِعُ وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الْمُرَادَ مَالَكُمْ لَا تَعْبُدُونَ لٰكِنْ لَمَّا عُبِّرَ عَنْهُمْ بِطَرِيْقِ التَّكَلُّمِ كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ السَّوْقِ إِجْرَاءُ بَاقِي الْكَلَامِ عَلَى ذٰلِكَ الطَّرِيْقِ فَعُدِلَ عَنْهُ إِلَى طَرِيْقِ الْخِطَابِ فَيَكُونُ اِلْتِفَاتًا عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ وَمِثَالُ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ التَّكَلُّمِ إِلَى الْغَيْبَةِ إِنَّا أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ لَنَا

ترجمہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون ہے اور مقتضی ظاہر ارجع ہے اور بالتحقیق ... مراد یہ ہے کہ تمکو کیا ہوا کہ تم عبادت نہیں کرتے لیکن جب اس کو بطریق تکلم تعبیر کیا گیا تو مقتضی ظاہر یہ تھا کہ باقی کلام کو اسی طریقہ پر لایا جاتا مگر اس سے خطاب کی طرف عدول کیا گیا پس یہ دونوں مذہب پر التفات ہوگا، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر اور مقتضی ظاہر لنا ہے۔

تشریح مصنفؒ نے التفات کی مثالوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال حبیب نجار کا یہ قول ہے ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون، حبیب نجار نے اپنی کافر قوم کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تمہیں کیا ہوگیا کہ تم اپنے خالق کی عبادت نہیں کرتے حالانکہ تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے، اس آیت میں التفات اس طرح ہے کہ پہلے متکلم کا صیغہ (اعبد) ذکر کیا گیا اور پھر اس کو چھوڑ کر خطاب کا صیغہ (ترجعون) ذکر کیا گیا حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ واحد متکلم کے صیغہ کے ساتھ ارجع کہا جاتا، پس تکلم سے خطاب کی طرف یہ عدول سکاکی اور جمہور دونوں کے مذہب پر التفات ہے، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال یہ آیت ہے انا اعطیناک الکوثر فصل لربک وانحر. اس طور پر کہ حق جل مجدہٗ نے پہلے تو اپنے آپ کو متکلم کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا اور کہا انا اعطین اور پھر خلاف مقتضی ظاہر اس اسلوب کو چھوڑ کر ربک اسم ظاہر یعنی غائب کے ساتھ تعبیر فرمایا کیونکہ ظاہر کا مقتضی یہ تھا کہ لربک کے بجائے لنا کہا جاتا

وَمِثَالُ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ الْخِطَابِ إِلَى التَّكَلُّمِ قَوْلُ الشَّاعِرِ شعر طَحَا بِكَ قَلْبٌ

اَیْ ذَهَبَ بِكَ فِی الْحِسَانِ طَرُوْبٌ وَمَعْنٰی طَرُوْبٍ فِی الْحِسَانِ اَنَّ لَهٗ طَرَبًا فِیْ طَلَبِ الْحِسَانِ وَنَشَاطًا فِیْ مُرَاوَدَتِهَا بُعَیْدَ الشَّبَابِ تَصْغِیْرُ بَعْدِ لِلْقُرْبِ اَیْ حِیْنَ وَلَّی الشَّبَابُ وَكَادَ یَنْصَرِمُ عَصْرَ ظَرْفٌ مُضَافٌ اِلَی الْجُمْلَةِ الْفِعْلِیَّةِ اَعْنِیْ قَوْلَهٗ حَانَ اَیْ قَرُبَ مَشِیْبُ یُكَلِّفُنِیْ لَیْلٰی فِیْهِ اِلْتِفَاتٌ مِنَ الْخِطَابِ فِیْ بِكَ اِلَی التَّكَلُّمِ وَمُقْتَضَی الظَّاهِرِ یُكَلِّفُكَ وَفَاعِلُ یُكَلِّفُنِیْ ضَمِیْرٌ لِلْقَلْبِ وَلَیْلٰی مَفْعُوْلُهُ الثَّانِیْ وَالْمَعْنٰی یُطَالِبُنِی الْقَلْبُ بِوَصْلِ لَیْلٰی وَرُوِیَ تُكَلِّفُنِیْ بِالتَّاءِ الْفَوْقَانِیَّةِ عَلٰی اَنَّهٗ مُسْنَدٌ اِلٰی لَیْلٰی وَالْمَفْعُوْلُ الثَّانِیْ مَحْذُوْفٌ اَیْ شَدَائِدَ فِرَاقِهَا اَوْ عَلٰی اَنَّهٗ خِطَابٌ لِلْقَلْبِ فَیَكُوْنُ اِلْتِفَاتًا اٰخَرَ مِنَ الْغَیْبَةِ اِلَی الْخِطَابِ وَقَدْ شَطَّ اَیْ بَعُدَ وَلْیُهَا اَیْ قُرْبُهَا وَعَادَتْ عَوَادٍ بَیْنَنَا وَخُطُوْبٌ قَالَ الْمَرْزُوْقِیُّ عَادَتْ یَجُوْزُ اَنْ یَكُوْنَ فَاعَلَتْ مِنَ الْمُعَادَاةِ كَاَنَّ الصَّوَارِفَ وَالْخُطُوْبَ صَارَتْ تُعَادِیْهِ وَیَجُوْزُ اَنْ یَكُوْنَ مِنْ عَادَ یَعُوْدُ اَیْ عَادَتْ عَوَادٍ وَعَوَائِقُ كَانَتْ تَحُوْلُ بَیْنَنَا اِلٰی مَا كَانَتْ عَلَیْهِ قَبْلُ

ترجمہ اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال شاعر کا قول ہے، اے نفس تجھے ایسے قلب نے ہلاک کر دیا جو حسین عورتوں کی طلب میں خوش وخرم ہے اور طروب فی الحسان کے معنی یہ ہیں کہ اس کیلئے حسین عورتوں کی طلب میں خوشی اور ان سے دل بہلانے میں نشاط ہے شباب ختم ہونے کے کچھ بعد، بُعید بعد کی تصغیر ہے قرب کیلئے، جس وقت کہ شباب پیچھے ہوگیا اور ختم ہونے لگا، عصر ظرف جملہ فعلیہ کی طرف مضاف ہے یعنی اس کے قول حان بمعنی قرب کی طرف، یعنی بوڑھاپے کے قریب وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے اس میں اس خطاب سے جو بک میں ہے تکلم کی طرف التفات ہے اور مقتضی ظاہر یکلفک کا ہے اور یکلفنی کا فاعل وہ ضمیر ہے جو قلب کی طرف راجع ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور معنیٰ ہیں کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کرتا ہے اور تاء فوقانیہ کے ساتھ تکلفنی روایت کیا گیا ہے اس بناء پر کہ یہ لیلیٰ کی طرف مسند ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی اس کی جدائی کے مصائب یا اس بناپر کہ یہ قلب کیلئے خطاب ہے لہٰذا دوسرا التفات ہوگا غیبت سے خطاب کی طرف اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب بہت بعید ہو چکا ہے اور ہمارے درمیان شدائد اور موانع لوٹ آئے ہیں مرزوقی نے کہا عادت معادات سے فاعلت کے وزن پر بھی ہوسکتا ہے گویا شدائد اور مصائب اس سے دشمنی کرنے لگے اور عاد یعود سے بھی ہوسکتا ہے یعنی شدائد اور موانع ہمارے درمیان اس حالت کی طرف

لوٹ آئے ہیں جس حالت پر وہ پہلے تھے ،

تشریح اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال عقلمہ بن عبدہ عجلی کا وہ شعر ہے جس میں اس نے حارث بن جبلہ غسانی کی مدح کی ہے ۔ طحابک قلب فی الحسان طروب : بعید الشباب عصر حان مشیب ۔ یکلفنی لیلیٰ وقد شط ولیہا : وعادت عواد بیننا خطوب ، طحی یطحی، لے جانا کاف خطاب سے نفس کو خطاب کیا گیا ہے ، قلب اس کا فاعل ہے ، حسان حسین عورتیں، طروب قلب کی صفت ہے اور فی الحسان طروب کے متعلق ہے ، طروب اس خفت کو کہا جاتا ہے جو انسان کو شدتِ سرور یا شدتِ حزن کیوجہ سے عارض ہوتی ہے ۔ بقول تفتازانی طروب فی الحسان کے معنی ہیں کہ قلب کیلئے حسین عورتون کی طلب اور ان کو بہلانے پھسلانے میں خوشی اور نشاط ہے بُعید، بعد کی تصغیر ہے جو تھوڑے سے بعد پر دلالت کرتا ہے ، عصر، ظرف ہے اور جملہ فعلیہ یعنی حان کی طرف مضاف ہے مشیب بڑھاپا، شط، دور ہوا، ولیہا، ایام قرب عواد، حوادث، خطوب ، امور عظیم بقول امام مرزوقی ، عادت یا معادات سے ہے دشمنی کرنا یا عود سے ہے رجوع کرنا ، شعر کا ترجمہ یہ ہے اے حان من جوانی کے کچھ ہی بعد مست کردینے والا دل تجھ کو حسین عورتوں میں لے گیا جس وقت کہ بڑھاپا قریب ہوگیا وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے حالانکہ لیلیٰ کے قرب کا زمانہ بہت دور ہوچکا اور ہمارے درمیان حوادث اور موانع عود کر آئے ۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ اس شعر میں خطاب سے تکلم کی طرف التفات اس طرح ہے کہ شاعر نے بِکَ میں خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر یکلفنی میں یا متکلم لاکر خلاف مقتضی ظاہر تکلم کا اسلوب اختیار کیا ہے کیونکہ مقتضی ظاہر یکلفک ہے ، یکلفنی کا فاعل قلب ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول یا متکلم ہے اور مطلب یہ ہیکہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کر رہا ہے ، بعض لوگوں نے اس کو تا کیساتھ تکلفنی پڑھا ہے اس صورت میں لیلیٰ اس کا فاعل ہوگا اور مفعول ثانی شدائد محذوف ہوگا اور اس صورت میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تکلفنی میں قلب کو خطاب ہو اور لیلیٰ مفعول ثانی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ ، اے قلب تو مجھ کو لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے اس صورت میں دوسرا التفات ہوگا یعنی غیبت سے خطاب کیطرف اس طور پر کہ شروع میں قلب اسم ظاہر لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر تکلفنی میں قلب کیلئے تا خطاب لاکر دوسرا اسلوب اختیار کیا ہے ۔

وَمِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ الْخِطَابِ اِلَى الْغَيْبَةِ قوله تعالىٰ حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ وَالْقِيَاسُ بِكُمْ وَمِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ الْغَيْبَةِ اِلَى التَّكَلُّمِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى

وَاللّٰہُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ وَ مُقْتَضَی الظَّاہِرِ سَاقَہٗ اَیْ سَاقَ اللّٰہُ تَعَالٰی ذٰلِکَ السَّحَابَ وَاَجْرَاہُ اِلٰی بَلَدٍ مَّیِّتٍ وَمِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ الْغَیْبَۃِ اِلَی الْخِطَابِ قَوْلُہٗ تَعَالٰی مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ مُقْتَضَی الظَّاہِرِ اِیَّاہُ

ترجمہ اور خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول حتیٰ اذا کنتم فی الفلک وجرین بھم ہے، حالانکہ قیاس بکم ہے، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول واللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناہ ہے اور مقتضی ظاہر ساقہ ہے یعنی اللہ نے اس بادل کو ہنکایا اور اس کو مردہ شہر کی طرف لے گیا، اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول مالک یوم الدین ایاک نعبد ہے حالانکہ مقتضی ظاہر ایاہ ہے۔

تشریح مصنفؒ نے خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول حتیٰ اذا کنتم پیش کیا ہے کیونکہ اس آیت میں اولاً تو کنتم کہکر خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اور پھر بھم کہکر یعنی ضمیر غائب لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے حالانکہ قیاس اور ظاہر کا مقتضی یہ تھا کہ ضمیر خطاب لاکر بکم کہا جاتا، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال میں یہ آیت واللہ الذی ارسل پیش کی ہے۔ اس طور پر کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اولا تو اپنے آپ کو اسم ظاہر کے ساتھ تعبیر کیا ہے جو غائب کے حکم میں ہے اور پھر سقناہ میں ضمیر متکلم کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ساقہ اللہ کہا جاتا۔ اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال میں آیت مالک یوم الدین پیش کی ہے اس آیت میں التفات اسطرح ہے کہ پہلے تو باری تعالیٰ کو اسم ظاہر (مالک یوم الدین) کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور پھر ایاک نعبد میں خطاب کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ایاک کے بجائے ایاہ کہا جاتا۔

وَوَجْہُہٗ اَیْ وَجْہُ حُسْنِ الْاِلْتِفَاتِ اَنَّ الْکَلَامَ اِذَا نُقِلَ مِنْ اُسْلُوْبٍ اِلٰی اُسْلُوْبٍ کَانَ ذٰلِکَ الْکَلَامُ اَحْسَنَ تَطْرِیَۃً اَیْ تَجْدِیْدًا اَوْ اِحْدَاثًا مِنْ طَرَیْتُ الثَّوْبَ لِنَشَاطِ السَّامِعِ وَکَانَ اَکْثَرَ اِیْقَاظًا لِلْاِصْغَاءِ اِلَیْہِ اَیْ اِلٰی ذٰلِکَ الْکَلَامِ لِاَنَّ لِکُلِّ جَدِیْدٍ لَذَّۃً وَہٰذَا وَجْہُ حُسْنِ الْاِلْتِفَاتِ عَلَی الْاِطْلَاقِ

ترجمہ اور حسن التفات کی وجہ یہ ہے کہ کلام جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف نقل کیا جائے گا تو یہ کلام جدت کے اعتبار سے اچھا ہوگا تطریۃ طریت الثوب سے ماخوذ ہے

سامع کی نشاط کے لئے اور اس کلام کیطرف متوجہ کرنے کی وجہ سے زیادہ تنبیہ کرنیوالا ہے اس لئے کہ ہر جدید چیز کیلئے لذت ہوتی ہے اور حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے۔

تشریح شارح نے وجہ کے بعد حسن کا لفظ مقدر مان کر بتادیا کہ التفات حسن ہے اور اس کے حسن کی وجہ یہ ہے کہ جب کلام ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل کیا جائے گا تو اس کلام میں جدت اور نیا پن پیدا ہوگا اور جدت کی وجہ سے وہ کلام عمدہ ہوگا اور عمدہ ہونے کی وجہ سے سامع کے اندر نشاط پیدا ہوگا۔

حاصل یہ کہ سامع کے اندر نشاط پیدا کرنے کیلئے کلام کے اندر التفات کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ التفات کی صورت میں سامع اس کلام کو سننے کی طرف زیادہ متوجہ ہوگا کیونکہ ہر جدید چیز لذیذ ہوتی ہے اور ہر لذیذ چیز سننے کی طرف آدمی متوجہ ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے ہر التفات میں متحقق ہو جائیگی۔

وَقَدْ تُخْتَصُّ مَوَاقِعُهُ بِلَطَائِفَ غَيْرِ هٰذَا الْوَجْهِ الْعَامِّ كَمَا فِي سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ فَاِنَّ الْعَبْدَ اِذَا ذَكَرَ الْحَقِيْقَ بِالْحَمْدِ عَنْ قَلْبٍ حَاضِرٍ يَجِدُ ذٰلِكَ الْعَبْدُ مِنْ نَفْسِهِ مُحَرِّكًا لِلْاِقْبَالِ عَلَيْهِ اَيْ عَلٰى ذٰلِكَ الْحَقِيْقِ بِالْحَمْدِ وَكُلَّمَا اُجْرِيَ عَلَيْهِ صِفَةٌ مِنْ تِلْكَ الصِّفَاتِ الْعِظَامِ قَوِيَ ذٰلِكَ الْمُحَرِّكُ اَنْ يَؤُوْلَ الْاَمْرُ اِلٰى خَاتِمَتِهَا اَيْ خَاتِمَةِ تِلْكَ الصِّفَاتِ يَعْنِيْ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ الْمُفِيْدَةِ اَنَّهُ اَيْ ذٰلِكَ الْحَقِيْقَ بِالْحَمْدِ مَالِكُ الْاَمْرِ كُلِّهِ فِيْ يَوْمِ الْجَزَاءِ لِاَنَّهُ اُضِيْفَ مَالِكُ اِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ عَلٰى طَرِيْقِ الْاِتِّسَاعِ وَالْمَعْنٰى عَلَى الظَّرْفِيَّةِ اَيْ مَالِكٌ فِيْ يَوْمِ الدِّيْنِ وَالْمَفْعُوْلُ مَحْذُوْفٌ دَلَالَةً عَلَى التَّعْمِيْمِ فَحِيْنَئِذٍ يُوْجِبُ ذٰلِكَ الْمُحَرِّكُ لِتَنَاهِيْهِ فِي الْقُوَّةِ الْاِقْبَالَ عَلَيْهِ اَيْ اِقْبَالَ الْعَبْدِ عَلٰى ذٰلِكَ الْحَقِيْقِ بِالْحَمْدِ وَالْخِطَابَ بِتَخْصِيْصِهِ بِغَايَةِ الْخُضُوْعِ وَالْاِسْتِعَانَةِ فِي الْمُهِمَّاتِ فَالْبَاءُ فِيْ بِتَخْصِيْصِهِ مُتَعَلِّقٌ بِالْخِطَابِ يُقَالُ خَاطَبْتُهُ بِالدُّعَاءِ اِذَا دَعَوْتَ لَهُ مُوَاجَهَةً وَغَايَةُ الْخُضُوْعِ هُوَ مَعْنَى الْعِبَادَةِ وَعُمُوْمُ الْمُهِمَّاتِ مُسْتَفَادٌ مِنْ حَذْفِ مَفْعُوْلِ نَسْتَعِيْنُ وَالتَّخْصِيْصُ مُسْتَفَادٌ مِنْ تَقْدِيْمِ الْمَفْعُوْلِ فَاللَّطِيْفَةُ الْمُخْتَصُّ بِهَا مَوْقِعُ هٰذَا الْاِلْتِفَاتِ هِيَ اَنَّ فِيْهِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْعَبْدَ اِذَا اَخَذَ فِي الْقِرَاءَةِ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ قِرَاءَتُهُ عَلٰى وَجْهٍ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ ذٰلِكَ الْمُحَرِّكَ الْمَذْكُوْرَ

ترجمہ اور کبھی التفات کے مواقع اس وجہ عام کے علاوہ دوسرے لطائف کے ساتھ مختص ہوتے ہیں جیسا کہ سورۃ فاتحہ میں اس لئے کہ بندہ مستحق حمد کو جب قلب حاضر سے یاد کریگا تو وہ بندہ اپنے دل میں اس مستحقِ حمد کیطرف متوجہ ہونے کا ایک محرک پائیگا اور جب جب اس مستحقِ حمد پر ان بڑی بڑی صفات میں سے ایک ایک صفت ذکر کریگا تو وہ محرک قوی ہوتا چلا جائیگا یہاں تک کہ معاملہ ان صفات کے خاتمہ یعنی مالک یوم الدین تک منتہی ہو جائے گا، جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ وہ مستحقِ حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے کیونکہ مالک کی یوم دین کی طرف بطریق مجاز اضافت کیگئی ہے اور معنی ظرفیت پر ہیں یوم جزاء میں مالک ہے، اور تعمیم پر دلالت کرنے کی وجہ سے مفعول محذوف ہے پس اس وقت یہ محرک انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے اس مستحق حمد پر بندے کے متوجہ کرنے کو واجب کرے گا اور غایت درجہ خشوع خضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کریگا پس بتخصیصہ میں باء خطاب کے ساتھ متعلق ہے بولا جاتا ہے خاطبتہ، بالدّعاء جب تو اس کو مشافہتہً پکارے اور غایت خضوع ہی عبادت کے معنی ہیں اور عموم مہمات نستعین کے مفعول کے حذف سے مستفاد ہے اور تخصیص مفعول کی تقدیم سے مستفاد ہے پس وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اس کی قرأت کا ایسے طریقہ پر ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنے دل میں اس محرک مذکور کو محسوس کرے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حسن التفات کی جو عام وجہ بیان کیگئی ہے التفات کے بعض مواقع پر اس وجہ عام کے علاوہ بھی لطائف یعنی محاسن اور دقائق پائے جاتے ہیں یعنی ان بعض مواقع میں جن میں التفات پایا جاتا ہے کبھی لطیفۂ سابقہ کے علاوہ دوسرا لطیفہ بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ سورہ فاتحہ میں التفات ہے کہ مالک یوم الدین تک غائب کے صیغے ہیں اور پھر اس کے بعد خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اس التفات کی ایک وجہ تو وہ ہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے اس کے علاوہ سورہ فاتحہ میں ایک نکتہ یہ ہے کہ جب بندے نے الحمدللہ کہا اور حضور قلب کیساتھ مستحقِ حمد کا ذکر کیا تو یہ بندہ اپنے دل میں ایک ایسا محرک محسوس کرے گا جو اس کو اس مستحقِ حمد کی طرف متوجہ کرنے پر ابھارے گا. پھر جب یہ بندہ رب العالمین، الرحمٰن الرحیم جیسی بڑی بڑی صفات ذکر کریگا تو یہ محرک اور زیادہ قوی ہو گا حتی کہ جب یہ بندہ اس مالک یوم الدین تک پہونچیگا جو اس بات کا فائدہ دے گا کہ یہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے تو اس وقت یہ محرک چونکہ انتہائی قوی ہوگیا اس لئے بندے کو اس مستحقِ حمد کی طرف متوجہ کرنے کو واجب کریگا یعنی اس پر دلالت کرے گا کہ مستحق حمد کی طرف متوجہ ہونا واجب اور لازم ہے اور یہ محرک اس بات کو واجب کریگا کہ بندہ اپنی

تمام مہمات میں استعانت کے سلسلہ میں انتہائی خشوع اور خضوع کے ساتھ اسی مستحق حمد کو مخاطب بنائے اس کے علاوہ کو مخاطب نہ بنائے۔

شارح کہتے ہیں کہ مالک یوم الدین میں مالک کی یوم الدین کیطرف اضافت مجازاً ہے ورنہ حقیقت میں یوم الدین ظرف ہے اور معنی ہیں مالک فی یوم الدین۔ اور تخصیصہ کا بار خطاب سے متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ غایت خضوع ہی عبادت کی حقیقت ہے اور عموم مہمات نستعین کے مفعول کے محذوف ہونے سے مستفاد ہے اور ایاک یعنی مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ سے تخصیص مستفاد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے یہ ہے کہ اس التفات میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اپنے اندر اس محرک کو محسوس کرے۔

وَلَمَّا انْجَرَّ الْكَلَامُ إِلَىٰ خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَوْرَدَ عِدَّةَ أَقْسَامٍ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ مَبَاحِثِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَقَالَ وَمِنْ خِلَافِ الْمُقْتَضَىٰ أَيْ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ تَلَقِّي الْمُخَاطَبِ إِضَافَةُ الْمَصْدَرِ إِلَى الْمَفْعُولِ أَيْ تَلَقِّي الْمُتَكَلِّمِ الْمُخَاطَبَ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُهُ الْمُخَاطَبُ وَالْبَاءُ فِي بِغَيْرِ لِلتَّعْدِيَةِ وَفِي بِحَمْلِ كَلَامِهِ لِلسَّبَبِيَّةِ أَيْ إِنَّمَا تَلَقَّاهُ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُهُ بِسَبَبِ أَنَّهُ حَمَلَ كَلَامَهُ أَيِ الْكَلَامَ الصَّادِرَ عَنِ الْمُخَاطَبِ عَلَىٰ خِلَافِ مُرَادِهِ أَيْ مُرَادِ الْمُخَاطَبِ وَإِنَّمَا حَمَلَ كَلَامَهُ عَلَىٰ خِلَافِ مُرَادِهِ تَنْبِيهًا لِلْمُخَاطَبِ عَلَىٰ أَنَّهُ أَيْ ذٰلِكَ الْغَيْرُ هُوَ الْأَوْلَىٰ بِالْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ كَقَوْلِ الْقَبَعْثَرِيِّ لِلْحَجَّاجِ وَقَدْ قَالَ الْحَجَّاجُ لَهُ أَيْ لِلْقَبَعْثَرِيِّ حَالَ كَوْنِ الْحَجَّاجِ مُتَوَعِّدًا إِيَّاهُ لَأَحْمِلَنَّكَ عَلَى الْأَدْهَمِ يَعْنِي الْقَيْدَ هٰذَا مَقُولُ قَوْلِ الْحَجَّاجِ مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَدْهَمِ وَالْأَشْهَبِ هٰذَا مَقُولُ قَوْلِ الْقَبَعْثَرِيِّ فَأَبْرَزَ وَعِيدَ الْحَجَّاجِ فِي مَعْرِضِ الْوَعْدِ وَتَلَقَّاهُ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُ بِأَنْ حَمَلَ الْأَدْهَمَ فِي كَلَامِهِ عَلَى الْفَرَسِ الْأَدْهَمِ أَيِ الَّذِي غَلَبَ سَوَادُهُ حَتَّىٰ ذَهَبَ الْبَيَاضُ وَضَمَّ إِلَيْهِ الْأَشْهَبَ أَيِ الَّذِي غَلَبَ بَيَاضُهُ وَمُرَادُ الْحَجَّاجِ إِنَّمَا هُوَ الْقَيْدُ فَنَبَّهَ عَلَىٰ أَنَّ الْحَمْلَ عَلَى الْفَرَسِ الْأَدْهَمِ هُوَ الْأَوْلَىٰ بِأَنْ يَقْصِدَهُ الْأَمِيرُ أَيْ مَنْ كَانَ مِثْلُ الْأَمِيرِ فِي السُّلْطَانِ أَيِ الْغَلَبَةِ وَبَسْطَةِ الْيَدِ أَيِ الْكَرَمِ وَالْمَالِ وَالنِّعْمَةِ فَجَدِيرٌ بِأَنْ يُصْفِدَ أَيْ يُعْطِيَ مِنْ أَصْفَدَهُ لَا أَنْ يَصْفِدَ أَيْ يُقَيِّدَهُ مِنْ صَفَدَهُ۔

ترجمہ اور جب کلام خلاف مقتضی ظاہر تک پہونچ گیا تو مصنف اس کی چند قسمیں اور لائے اگرچہ وہ مباحث مسند الیہ سے نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا، اور خلاف مقتضی ظاہر میں سے مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے (یہ) مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے اس چیز کے علاوہ کو جس کا مخاطب انتظار کرتا ہے، اور بغیر میں باء تعدیہ کیلئے ہے، اور بحمل کلامہ میں باء سبقت کیلئے ہے یعنی متکلم نے مخاطب کے سامنے اس چیز کے علاوہ کو پیش کیا ہے جس کا مخاطب منتظر ہے اس سبب سے کہ متکلم نے اس کے کلام کو یعنی اس کلام کو جو مخاطب سے صادر ہوا ہے مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کیا ہے اور اس کے کلام کو اسکی مراد کے خلاف پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہہ ہو جائے کہ وہ غیر قصداً ور ارادہ کے زیادہ لائق ہے جیسے حجاج سے قبعثری کا قول اس حال میں کہ حجاج نے قبعثری کو دھمکی دیتے ہوئے کہا میں تجھ کو ادہم یعنی قید پر سوار کردں گا یہ حجاج کے قول کا مقولہ ہے امیر جیسا آدمی کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے یہ قبعثری کا مقولہ ہے پس قبعثری نے حجاج کی وعید کو وعدے کی صورت میں ظاہر کیا اور اس کے انتظار کے خلاف مواجہت کی اس سبب سے کہ اس کے کلام میں لفظ ادہم کو فرس ادہم پر محمول کیا ہے یعنی وہ گھوڑا جس کی سیاہی اتنی غالب ہو کہ سفیدی ختم ہو جائے اور قبعثری نے ادہم کے ساتھ اشہب کو ملا لیا اشہب وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو حالانکہ حجاج کی مراد بیڑی تھی، پس قبعثری نے اس بات پر تنبیہہ کی کہ فرس ادہم پر محمول کرنا اولیٰ ہے بایں طور کہ امیر اس کا ارادہ کرے یعنی جو شخص غلبہ، سخاوت، مال اور نعمت میں امیر کی طرح ہے اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ عطا کرے یُصْفِد اصفد سے ہے بمعنی عطا کرنا نہ یہ کہ وہ قید کرے یصفد، صفدہ سے ہے بمعنی قید کرنا۔

تشریح شارح ؒ نے فرمایا ہے کہ مصنف ؒ کا کلام مسند الیہ کے ان حالات میں تھا جو حالات مقتضی ظاہر کے مطابق ہوں لیکن ذکر مسند الیہ کے ان حالات تک پہونچ گیا جو حالات مقتضی ظاہر کے خلاف ہیں چنانچہ مصنف نے مسند الیہ میں مقتضی ظاہر کے خلاف کی بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں یہاں سے مصنف ؒ نے خلاف مقتضی ظاہر کی ایسی چند صورتیں ذکر کی ہیں جن کا تعلق مسند الیہ کے مباحث سے نہیں ہے، منجملہ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب کے سامنے اس کے انتظار اور امید کے برخلاف بات پیش کرے اور متکلم مخاطب کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرے اور مخاطب کو اس بات پر تنبیہہ کرے کہ تو نے اپنے کلام سے جو مراد لیا ہے وہ تیری شایانِ شان نہیں ہے بلکہ تیری شایان شان وہ ہے جس پر میں نے تیرے کلام کو محمول کیا ہے جیسا کہ جب حجاج بن یوسف نے قبعثری کو دھمکی دیتے ہوئے کہا لاحملنک علی الادھم۔ اور حجاج نے

ادہم سے مراد قید اور بیڑی لی یعنی میں تجھ کو بیڑی پر سوار کروں گا یعنی تیرے پیروں میں بیڑیاں ڈلوادوں گا، تو اس کے جواب میں قبعثری نے کہا مثل الامیر یحمل علی الادہم والاشہب، اور قبعثری نے حجاج کی مراد کے برخلاف ادہم سے کالا گھوڑا مراد لیا اور اس کے ساتھ اشہب بھی ملادیا یعنی سفید گھوڑا، پس قبعثری نے حجاج کی وعید کو وعدہ کی صورت میں پیش کیا اور اس کے انتظار اور امید کے برخلاف یہ کہا کہ امیر تو ادہم اور اشہب گھوڑے ہی پر سوار کرتا ہے یعنی امراء جو صاحب سلطنت اور صاحب سخاوت اور مال ونعمت کے مالک ہوتے ہیں ان کے لائق یہی ہے کہ داد و دہش کریں نہ یہ کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں ڈلوائیں۔

شارح نے متن کی تشریح میں فرمایا ہے کہ تلقی المخاطب میں مخاطب تلقی مصدر کا مفعول ہے اور یہ اضافت مصدر الی المفعول کے قبیل سے ہے اور فاعل المتکلم ہے اور بحمل کلامہ میں باء سببیہ ہے۔

ادہم وہ گھوڑا ہے جس میں سیاہی کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس کی سفیدی ختم ہو جائے اور اشہب وہ گھوڑا ہے جس میں سفیدی غالب ہو، یُصفِد ماخوذ از اصفد باب افعال عطا کرنا اور یَصفد ماخوذ از صفدہ باب ضرب، بیڑی ڈالنا۔

فوائد:۔ دسوقی میں حجاج اور قبعثری کے اس واقعہ کی تفصیل اس طرح مذکور ہے، قبعثری رؤساء عرب اور فصحاءِ عرب میں سے تھا اور اس کا تعلق خوارج سے تھا۔ ایک مرتبہ یہ چند دوستوں کے ساتھ انگور کے باغ میں بیٹھا تھا، لوگوں نے حجاج کا ذکر کیا تو اس نے کہا، اللھم سوّد وجہہ و اقطع عنقہ واسقنی من دمہ، یہ خبر حجاج کو پہنچ گئی حجاج نے اس سے کہا یہ بات تو نے کہی ہے اس نے کہا ہاں. لیکن میری مراد اس سے آپ نہیں ہیں بلکہ سبز انگور ہے یعنی میں نے یہ کہا ہے کہ اے اللہ انگور کو کالا کر دے، یعنی پکا دے اور پھر اس کو توڑ دے اور پھر اس کے شیرے سے مجھ کو سیراب کردے، مگر اس جواب سے حجاج مطمئن نہیں ہوا چنانچہ اس نے کہا لاحملنک علی الادھم، قبعثری نے حجاج کی مراد کے خلاف پر محمول کرتے ہوئے کہا مثل الامیر یحمل علی الادہم والاشہب. حجاج نے اس سے کہا، ویلک انہ لحدید تو برباد ہو ادہم سے میری مراد حدید لوہا یعنی بیڑی ہے لیکن قبعثری نے اس کو بھی حجاج کیخلافِ مقصد پر محمول کرتے ہوئے کہا ان یکون الحدید خیر من ان یکون بلیدا حدید یعنی تیز رفتار ہونا بلید ہونے سے بہتر ہے یہ سن کر حجاج نے اپنے ملازمین سے کہا اس کو اٹھاؤ چنانچہ انہوں نے قبعثری کو اٹھا لیا قبعثری نے کہا، سبحان الذی سخر لنا ہذا وما کنا لہ مقرنین یہ سن کر حجاج نے کہا اسکو نیچے زمین پر ڈالدو چنانچہ انہوں نے ڈالدیا قبعثری نے کہا منہا خلقناکم وفیہا نعیدکم، حجاج قبعثری کی حاضر جوابی سے اسقدر متاثر ہوا کہ حجاج نے اسکو انعام دیا اور خلعت سے نوازا۔

اَوِالسَّائِلِ عَطْفٌ عَلَى الْمُخَاطَبِ اَىْ تَلَقِّى السَّائِلِ بِغَيْرِ مَا يَتَطَلَّبُ بِتَنْزِيْلِ سُؤَالِهٖ مَنْزِلَةَ غَيْرِهٖ اَىْ غَيْرِ ذٰلِكَ السُّؤَالِ تَنْبِيْهًا لِلسَّائِلِ عَلٰى اَنَّهٗ اَىْ ذٰلِكَ الْغَيْرُ الْاَوْلٰى بِحَالِهٖ اَوِ الْمُهِمُّ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ سَاَلُوْا عَنْ سَبَبِ اِخْتِلَافِ الْقَمَرِ فِىْ زِيَادَةِ النُّوْرِ وَنُقْصَانِهٖ فَاُجِيْبُوْا بِبَيَانِ الْغَرَضِ مِنْ هٰذَا الْاِخْتِلَافِ وَهُوَ اَنَّ الْاَهِلَّةَ بِحَسْبِ ذٰلِكَ الْاِخْتِلَافِ مَعَالِمُ يُوَقِّتُ بِهَا النَّاسُ اُمُوْرَهُمْ مِنَ الْمَزَارِعِ وَالْمَتَاجِرِ وَمَحَالِّ الدُّيُوْنِ وَالصَّوْمِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَمَعَالِمُ الْحَجِّ يُعْرَفُ بِهَا وَقْتُهٗ وَذٰلِكَ لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى اَنَّ الْاَوْلٰى وَالْاَلْيَقَ بِحَالِهِمْ اَنْ يَسْئَلُوْا عَنْ ذٰلِكَ وَلَا يَسْئَلُوْا عَنِ السَّبَبِ لِاَنَّهُمْ لَيْسُوْا مِمَّنْ يَطَّلِعُوْنَ بِسُهُوْلَةٍ عَلٰى دَقَائِقِ عِلْمِ الْهَيْئَةِ وَلَا يَتَعَلَّقُ لَهُمْ بِهٖ غَرَضٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ سَاَلُوْا عَنْ بَيَانِ مَا يُنْفِقُوْنَ فَاُجِيْبُوْا بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْمُهِمَّ هُوَ السُّؤَالُ عَنْهَا لِاَنَّ النَّفَقَةَ لَا يُعْتَدُّ بِهَا اِلَّا اَنْ تَقَعَ مَوْقِعَهَا ۔

ترجمہ او السائل کا عطف مخاطب پر ہے یعنی سائل کے سامنے اس کے علاوہ کو پیش کرنا جس کو وہ طلب کرتا ہے اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر سائل کو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ غیر ہی اس کے حال کے مناسب یا ضروری ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ سے لوگ چاندوں کی تحقیق کرتے ہیں آپ فرمادیجئے وہ لوگوں کے لئے وقت ہیں اور حج کے لئے صحابہ نے نور کی کمی زیادتی کے سلسلہ میں چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا پس ان کو اس اختلاف کے فائدے کو بیان کرنے کے ساتھ جواب دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ چاند اس اختلاف کے اعتبار سے علامتیں ہیں کہ لوگ اس کے ذریعہ سے اپنے امور یعنی کھیتی، تجارت، دیون کی ادائیگی، روزہ وغیرہ کے اوقات متعین کرتے ہیں اور اسی کے ذریعہ حج کا وقت معلوم کرتے ہیں اور یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ سائلین کے لئے اولیٰ اور انسب یہ تھا کہ وہ اس غرض کے بارے میں سوال کریں اور سبب کے بارے میں سوال نہ کریں اس لئے کہ وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہیں جو علم ہیئت کی باریکیوں پر آسانی سے مطلع ہوسکیں اور نہ ان کی اس کے ساتھ کوئی غرض متعلق ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا خرچ کریں آپ فرمادیجئے کہ تم جو کچھ مال خرچ کرو تو وہ ماں باپ، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں کے

لئے ہے، صحابہ نے خرچ کی مقدار دریافت کی توان کو مصارف کے بیان کے ساتھ جواب دیا گیا، اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے اسی کے بارے میں سوال کرنا اہم تھا، کیونکہ خرچ معتبر نہیں ہوتا مگر یہ کہ وہ اپنے مصارف میں واقع ہو۔

تشریح غیر مسندالیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت تو تلقی مخاطب ہے جس کا بیان گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا گیا اور ایک صورت تلقی السائل ہے جس کو یہاں بیان کرنا چاہتے ہیں، تلقیِ مخاطب اور تلقیٔ السائل کے درمیان فرق یہ ہے کہ تلقی السائل سوال پر مبنی ہوتا ہے اور تلقیِ مخاطب سوال پر مبنی نہیں ہوتا، تلقی السائل کا حاصل یہ ہے کہ سائل جس چیز کے بارے میں دریافت کرنا چاہتا ہے مجیب اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سوال سے متعلق جواب نہیں دیتا بلکہ اس کے علاوہ دوسری بات جواب میں ذکر کرتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں جواب سوال کے مطابق نہیں ہوگا حالانکہ جواب کا سوال کے مطابق ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سوال کی دو قسمیں ہیں (۱) جدلی (۲) تعلیمی، سوال جدلی کے لئے تو یہ بات ضروری ہے کہ جواب اس کے مطابق ہو لیکن سوال تعلیمی کے لئے جواب کا مطابق ہونا ضروری نہیں ہے یعنی سوال تعلیمی میں مجیب جواب میں سائل کے سوال کی رعایت نہیں کرتا بلکہ اس کے حال کی رعایت کرتا ہے جیسے طبیب کا علاج مریض کے حال پر مبنی ہوتا ہے اس کے سوال پر مبنی نہیں ہوتا لہذا طبیب کا علاج مریض کے سوال کے مخالف ہو سکتا ہے پس اگلی مثالوں میں سوال عن الاھلۃ اور سوال عن النفقہ اسی قبیل سے ہے یعنی سوال تعلیمی ہی کے قبیل سے ہے کیونکہ سوال کرنے والے مسلمان ہیں اور جس سے سوال کیا گیا وہ نبی ہے اور نبی اپنی امت کیلئے حکیم اور طبیب کے مرتبہ میں ہوتا ہے لہذا اس کا جواب سائل کے حال کے مطابق ہوگا نہ کہ سوال کے مطابق۔

الحاصل تلقی السائل میں سائل کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر خلافِ مقتضی ظاہر سائل کے سامنے اس کی طلب کے برخلاف جواب دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ سائل کو اس بات پر تنبیہ کر دیجائے کہ وہ غیر ما یتطلب ہی اس کے حال کے مناسب ہے یعنی اس کی طلب اور سوال کے برخلاف مجیب نے جو جواب دیا ہے وہی اس کے مناسب ہے یا تو اس لئے کہ اس میں اس جواب کو سمجھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے جس کے بارے میں اس نے سوال کیا ہے یا اس جواب میں اس کیلئے کوئی فائدہ نہیں ہے اور یا دہ جواب جو اس کو دیا گیا ہے اہم اور ضروری ہے یعنی سائل کے لئے دو سوال ہیں ایک وہ جو اس نے دریافت کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے میں جواب نہیں دیا ہے دوم وہ جو اس نے دریافت نہیں کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے

میں جواب دیا ہے، سائل کے لئے تو دونوں ہی سوال اہم ہیں لیکن مجیب نے اس کی طلب اور سوال کے برخلاف جواب دے کر بتلا دیا کہ اس کے نزدیک ثانی اہم ہونا چاہئے تھا جس کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا، اول جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے وہ اہم نہ ہونا چاہئے تھا۔ فاضل مصنف نے تلقی السائل کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال تو جواب کے اولیٰ اور انسب ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے اور دوسری مثال جواب کے اہم ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے، پہلی مثال کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا کہ چاند کی روشنی کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے چاند کے اختلاف کا کیا سبب ہے یعنی چاند گھٹتا بڑھتا کیوں ہے؟۔ شارح نے سألوا جمع کا صیغہ مافوق الواحد کے اعتبار سے ذکر کیا ہے کیونکہ مروی ہے کہ یہ سوال معاذ بن جبل اور ربیعہ بن غنم انصاری نے کیا تھا چنانچہ کہا تھا، یارسول اللہ مابال الھلال یبدو دقیقا مثل الخیط ثم یزید حتی یمتلیٔ ویستوی ثم لایزال ینقص حتی یعود کما بدأ، ملاحظہ کیجئے ان حضرات نے چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا تھا مگر ان کو جواب میں سبب نہیں بتلایا گیا بلکہ اس کے فوائد اور وہ ثمرات بیان فرمائے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ چاند کے اختلاف کا فائدہ یہ ہے کہ لوگ اس کے ذریعہ زراعت، تجارت، ادائیگی دیون، روزہ، حج، مدت حمل، عدت اور حیض وغیرہ کے اوقات معلوم کر لیتے ہیں اگر چاند کا یہ اختلاف نہ ہوتا تو ان چیزوں کے اوقات کا معلوم کرنا دشوار ہو جاتا بس ان کے اس سوال کے برخلاف یہ جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کر دی گئی کہ ان لوگوں کے حال کے مناسب یہ ہی تھا کہ یہ لوگ اختلاف اہلّہ کے فوائد اور ثمرات دریافت کرتے اور اسکے سبب کے بارے میں دریافت نہ کرتے کیونکہ اختلاف اہلّہ کے سبب کے ساتھ اوّلاً تو کوئی دینی غرض وابستہ نہیں ہے اور پھر یہ مسئلہ علم ہیئت کا ہے یہ لوگ بآسانی علم ہیئت کے دقائق پر مطلع نہیں ہو سکتے ہیں۔

دوسری مثال (جس میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ جو جواب ہم نے دیا ہے اس کے بارے میں دریافت کرنا اہم تھا تم نے جو سوال کیا ہے وہ اہم نہیں ہے) یہ ہے کہ صحابہ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خرچ کریں یعنی یہ سوال کیا تھا کہ کتنی مقدار خرچ کریں یا کونسی جنس سے خرچ کریں یا دونوں کے بارے میں سوال کیا تھا، ان حضرات کے سامنے ان کے سوال کے برخلاف مصارف بیان کر دیئے گئے چنانچہ فرمایا کہ خرچ تو کچھ بھی کرو اور کتنا بھی کرو لیکن مصارف یہ ہیں ان میں خرچ کرو، ماں باپ، رشتہ دار، یتامیٰ، مساکین، مسافر، آیت میں والدین کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفلی صدقہ مراد ہے صدقۂ مفروضہ مراد نہیں ہے یہاں سائلین کے سوال کے برخلاف جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ نفقہ کی مقدار اور جنس کے بارے میں سوال کرنا اہم نہیں ہے بلکہ اسکے

مصارف کے بارے میں سوال کرنا اہم ہے اور ضروری ہے کیونکہ نفقہ اسی وقت قبول ہوگا جبکہ اس کو صحیح مصرف میں خرچ کیا گیا ہو نفقہ تھوڑا ہو یا زیادہ اور کسی بھی جنس سے ہو اور اگر نفقہ زیادہ ہو مگر صحیح مصرف میں خرچ نہ کیا گیا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور وہ عند اللہ مقبول نہ ہوگا،

الحاصل مصارف کے بارے میں سوال چونکہ اہم تھا اس لئے جواب میں مصارف ہی ذکر کئے گئے مال کی مقدار یا اس کی جنس بیان نہیں کیگئی ۔

وَمِنْهُ اَیْ وَمِنْ خِلَافِ مُقْتَضَی الظَّاهِرِ التَّعْبِیْرُ عَنِ الْمَعْنَی الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ الْمَاضِیْ تَنْبِیْهًا عَلٰی تَحَقُّقِ وُقُوْعِهٖ نَحْوُ وَیَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ بِمَعْنٰی یَصْعَقُ وَمِثْلُهُ التَّعْبِیْرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ اِسْمِ الْفَاعِلِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاِنَّ الدِّیْنَ لَوَاقِعٌ مَکَانَ یَقَعُ وَنَحْوُهُ التَّعْبِیْرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ اِسْمِ الْمَفْعُوْلِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی ذٰلِکَ یَوْمٌ مَجْمُوْعٌ لَهُ النَّاسُ مَکَانَ یُجْمَعُ وَهٰهُنَا بَحْثٌ وَهُوَ اَنَّ کُلًّا مِنْ اِسْمَیِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ قَدْ یَکُوْنُ بِمَعْنَی الْاِسْتِقْبَالِ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ ذٰلِکَ بِحَسَبِ اَصْلِ الْوَضْعِ فَیَکُوْنُ کُلٌّ مِنْهُمَا وَاقِعًا فِیْ مَوْقِعِهٖ وَارِدًا عَلٰی حَسَبِ مُقْتَضَی الظَّاهِرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ کُلًّا مِنْهُمَا حَقِیْقَةٌ فِیْمَا یَتَحَقَّقُ فِیْهِ وُقُوْعُ الْوَصْفِ وَقَدْ اُسْتُعْمِلَ هٰهُنَا فِیْمَا لَمْ یَتَحَقَّقْ مَجَازًا تَنْبِیْهًا عَلٰی تَحَقُّقِ وُقُوْعِهٖ

ترجمہ اور مقتضیٰ ظاہر کے خلاف کے قبیل سے معنیٰ مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ ادا کرنا ہے اس کے تحقق و قوع پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے، اور جس دن صور پھونکا جائیگا تو زمین و آسمان والوں کے ہوش اڑ جائیں گے (یہاں) صعق، یصعق کے معنیٰ میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم فاعل کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، اور دین واقع ہے (یہاں) واقع، یقع کی جگہ میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم مفعول کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وہ دن جس میں لوگوں کو اکٹھا کیا جائے گا (یہاں مجموع) یجمع کی جگہ میں ہے، اور یہاں ایک بحث ہے وہ یہ کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں ہوتا ہے اگرچہ یہ اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہے، پس ان میں سے ہر ایک اپنے موقع میں واقع ہوگا (اور) مقتضیٰ ظاہر کے مطابق وارد ہوگا اور جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس معنی میں حقیقت ہے جس میں وقوع وصف متحقق ہے اور یہاں مجازاً غیر متحقق میں استعمال کیا گیا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کے لئے۔

تشریح غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جائے یعنی وہ معنی جس کا وقوع آئندہ زمانے میں ہوگا اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنا بھی .... مقتضی ظاہر کے خلاف ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معنی کے متحقق الوقوع ہونے پر تنبیہہ ہوجائے یعنی معنی مستقبل کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ اس لئے تعبیر کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ آئندہ زمانے میں اس معنی کا تحقق یقینی ہے جیسے قرآن میں ہے یوم ینفخ فی الصور فصعق من فی السموٰت ومن فی الارض، اس آیت میں صعق ماضی یصعق کے معنی میں ہے یعنی صعق اور ہوش اڑنے کا وقوع قیامت میں ہوگا مگر چونکہ اس کا وقوع یقینی اور متحقق ہے اس لئے اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا، اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، وان الدین لواقع جزاء قیامت کے دن حاصل ہوگی یہاں واقع اسم فاعل، یقع کی جگہ پر مستعمل ہے یعنی جزاء جو آئندہ زمانے میں حاصل ہوگی اس کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم مفعول کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ذالک یوم مجموع لہ الناس میں مجموع، یجمع کی جگہ مستعمل ہے، یعنی لوگوں کا اکٹھا ہونا قیامت میں ہوگا مگر اس کو اسم مفعول کے صیغہ کیساتھ تعبیر کیا گیا ہے، وھٰھنا سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے اگرچہ یہ اس کے وضعی اور حقیقی معنی نہیں ہیں، اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول معنی مستقبل میں استعمال ہوتے ہیں تو مذکورہ دونوں آیتوں میں اسم فاعل اور اسم مفعول اپنے موقع میں واقع ہوں گے اور مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہوں گے، اور جب یہ دونوں مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہیں تو ان کو خلاف مقتضی ظاہر کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول ما یتحقق فیہ وقوع الوصف یعنی حال اور ماضی میں تو حقیقت ہیں یعنی حال اور ماضی کے معنی میں تو ان دونوں کا استعمال حقیقت ہے اور مالم یتحقق یعنی مستقبل میں مجاز ہے اور معنی مجازی بلا شبہ خلاف مقتضی ظاہر ہوتے ہیں پس اس جگہ اسم فاعل اور اسم مفعول کو مالم یتحقق یعنی معنی مستقبل میں مجازاً استعمال کرنا بلا شبہ خلاف مقتضی ظاہر ہے اور ایسا اسی لئے کیا گیا ہے تاکہ معنی مستقبل کے وقوع کے متحقق ہونے پر تنبیہہ ہوجائے۔

وَمِنْهُ اَیْ وَمِنْ خِلَافِ مُقْتَضَی الظَّاهِرِ اَلْقَلْبُ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ اَحَدُ اَجْزَاءِ الْكَلَامِ مَكَانَ الْاٰخَرِ وَالْاٰخَرُ مَكَانَهُ نَحْوُ عَرَضْتُ النَّاقَةَ عَلَى الْحَوْضِ مَكَانَ عَرَضْتُ الْحَوْضَ

عَلَى النَّاقَةِ اَىْ ظَهَرْتُهُ عَلَيْهَا لِتَشْرَبَ وَقَبِلَهُ اَىِ الْقَلْبَ السَّكَّاكِيُّ مُطْلَقًا وَقَالَ اِنَّهُ مِمَّا يُوْرِثُ الْكَلَامَ مَلَاحَةً وَرَدَّهُ غَيْرُهُ اَىْ غَيْرُ السَّكَّاكِىِّ مُطْلَقًا لِاَنَّهُ عَكْسُ الْمَطْلُوْبِ وَنَقِيْضُ الْمَقْصُوْدِ وَالْحَقُّ اَنَّهُ اِنْ تَضَمَّنَ اِعْتِبَارًا لَطِيْفًا غَيْرَ الْمَلَاحَةِ الَّتِىْ اَوْرَثَهَا نَفْسُ الْقَلْبِ قُبِلَ كَقَوْلِهِ **شعر** وَمَهْمَهٍ اَىْ مَفَازَةٍ مُغْبَرَّةٍ اَىْ مُتَلَوِّنَةٍ بِالْغَبَرَةِ اَرْجَاؤُهُ ؞ اَطْرَافُهُ وَنَوَاحِيْهِ جَمْعُ الرَّجَا مَقْصُوْرًا كَاَنَّ لَوْنَ اَرْضِهِ سَمَاؤُهُ ؞ عَلَى حَذْفِ الْمُضَافِ اَىْ لَوْنُهَا اَىْ لَوْنُ السَّمَاءِ فَالْمِصْرَاعُ الْاَخِيْرُ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ وَالْمَعْنٰى كَاَنَّ لَوْنَ سَمَائِهِ لِغَبَرَتِهَا لَوْنُ اَرْضِهِ وَالْاِعْتِبَارُ اللَّطِيْفُ هُوَ الْمُبَالَغَةُ فِىْ وَصْفِ لَوْنِ السَّمَاءِ لِغَبَرَةٍ حَتّٰى كَاَنَّهُ صَارَ بِحَيْثُ يُشَبَّهُ بِهِ لَوْنُ الْاَرْضِ فِىْ ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْاَرْضَ اَصْلٌ فِيْهِ۔

ترجمہ اور خلاف مقتضی ظاہر کے قبیل سے قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو اس کی جگہ کردیا جائے، جیسے عرضت الناقۃ علی الحوض، عرضت الحوض علی الناقۃ کی جگہ میں، یعنی میں نے حوض کو اونٹنی کے سامنے پیش کیا تاکہ وہ پانی پئے، قلب کو سکاکی نے تو مطلقاً قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحت پیدا کرتا ہے اور سکاکی کے علاوہ نے اس کو مطلقاً رد کیا ہے کیونکہ وہ عکسِ مطلوب اور نقیضِ مقصود ہے اور حق یہ ہے کہ اگر قلب اعتبار لطیف کو متضمن ہو اس ملاحت کے علاوہ جس کو نفس قلب نے پیدا کیا ہے تو وہ قلب قبول کرلیا جائے گا جیسے روبہ ابن العجاج کا قول ــ بہت سے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف دجوانب گرد آلود ہیں، ارجاء بمعنی اطراف دجوانب رجا بالقصر کی جمع ہے گویا اس کی زمین کی رنگت اس کے آسمان کی طرح ہے، مضاف محذوف ہے یعنی آسمان کے رنگ کی طرح، پس آخری مصرعہ قلب کے قبیل سے ہے اور معنی یہ ہیں کہ اس کے آسمان کا رنگ اس کے غبار آلود ہونے کی وجہ سے اس کی زمین کے رنگ کی طرح ہے، اور اعتبار لطیف غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کے رنگ کے وصف میں مبالغہ کرنا ہے، گویا آسمان اس طور پر ہوگیا کہ غبار آلود ہونے میں زمین کے رنگ کو اس کیساتھ تشبیہ دیجائے، باوجودیکہ اس میں زمین اصل ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت قلب ہے اور قلب کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ اور دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھدیا جائے، یہ واضح رہے کہ محض تبدیلِ مکان کا نام قلب نہیں ہے بلکہ جب پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ رکھا جائیگا تو اس کے لئے دوسرے جزء کا حکم بھی ثابت ہوگا اور جب دوسرے جزء کو پہلے

جز کی جگہ رکھا جائیگا تو اس کے لئے پہلے جز کا حکم ثابت ہوگا، جیسے عرضت الحوض علی الناقۃ اس مثال میں حوض اور ناقہ نفس عرض میں تو دونوں شریک ہیں مگر حوض کے لئے حرف جر کے واسطہ کے بغیر عرض ثابت ہے لہذا حوض معروض ہوگا (جس کو پیش کیا گیا ہے) اور ناقہ کے لئے بواسطہ حرف جر عرض ثابت ہے لہذا ناقہ معروض علیہا ہوگا (جس پر پیش کیا گیا ہے) اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا، میں نے حوض کو ناقہ پر پیش کیا ہے یعنی پانی پینے کیلئے حوض کو ناقہ کے سامنے پیش کیا ہے پس جب اس مثال میں قلب کیا جائیگا اور یوں کہا جائیگا عرضت الناقۃ علی الحوض تو جو حکم یعنی معروض ہونا حوض کے لئے ثابت تھا وہ حکم ناقہ کیلئے ثابت ہوگا اور جو حکم یعنی معروض علیہا ہونا ناقہ کیلئے ثابت تھا وہ حکم حوض کے لئے ثابت ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے ناقہ کو حوض پر پیش کیا ہے۔

الحاصل عرضت الناقۃ علی الحوض میں قلب ہے اور یہ اصل میں عرضت الحوض علی الناقۃ تھا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معروض علیہ کے لئے ذی شعور اور ذی اختیار ہونا ضروری ہے تاکہ وہ معروض کی طرف رغبت کرے یا اس سے نفرت کرے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ حوض اور ناقہ میں ناقہ ذی شعور اور ذی اختیار ہے لہذا اصل یہ ہی ہے کہ ناقہ معروض علیہا ہو اور ناقہ، عرضت الحوض علی الناقۃ میں معروض علیہا ہے لہذا عرضت الحوض علی الناقۃ اصل ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر کے مطابق ہوگا اور جب عرضت الحوض علی الناقۃ مقتضی ظاہر کے مطابق ہے تو اس کا قلب یعنی عرضت الناقۃ علی الحوض بلا شبہ مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا۔

فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے قلب کو مطلقاً قبول کیا ہے یعنی قلب اعتبار لطیف کو متضمن ہو یا اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو سکاکی کے نزدیک بہرصورت مقبول ہے اور سکاکی نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قلب کلام میں ملاحت اور عمدگی پیدا کرتا ہے پس اس ملاحت اور عمدگی کی وجہ سے قلب مقبول ہوگا اور سکاکی کے علاوہ دوسرے حضرات قلب کو مطلقاً رد کرتے ہیں خواہ اعتبارِ لطیف کو متضمن ہو یا متضمن نہ ہو اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ قلب میں عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہوتا ہے پس مقصود کے بدل جانے کی وجہ سے قلب مطلقاً مردود ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہیکہ اگر قلب اس ملاحت کے علاوہ جو نفس قلب سے پیدا ہوئی ہے کسی اعتبار لطیف کو متضمن ہے تو وہ قلب مقبول ہے اور اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے تو مردود ہے، اعتبار لطیف کو متضمن ہونے کی مثال رؤبہ بن العجاج کا یہ شعر ہے ۔ ومھمۃ مغبرۃ ارجاؤہ۔ کان لون ارضہ سماؤہ:- واو بمعنی رب، مھمۃ ایسا جنگل جس میں گھاس اور پانی نہ ہو، مغبرۃ غبار آلود ارجاء رجا کی جمع ہے اطراف وجوانب، سماؤہ میں مضاف محذوف ہے۔ ترجمہ بہت سے جنگل ایسے ہیں جن کے اطراف وجوانب غبار آلود ہیں گویا ان کی زمین کا رنگ ان کے آسمان کا رنگ ہوگیا

اس شعر کا دوسرا مصرعہ باب قلب سے ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کے مشابہ ہو یعنی آسمان کا رنگ مشبہ اور زمین کا رنگ مشبہ بہ ہو اور وجہ تشبیہ غبار آلود ہونا ہو لیکن شاعر نے قلب کیا اور زمین کے رنگ کو مشبہ اور آسمان کے رنگ کو مشبہ بہ قرار دیا اور یہاں اعتبار لطیف آسمان کے غبار آلود ہونے میں مبالغہ پیدا کرنا ہے یعنی آسمان اس قدر غبار آلود ہے کہ وہ اس درجہ میں ہو گیا کہ اس کے ساتھ زمین کے رنگ کو تشبیہ دیجائے حالانکہ غبار آلود ہونے میں زمین اصل ہے نہ کہ آسمان ۔

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَتَضَمَّنْ اِعْتِبَارًا لَطِیْفًا رُدَّ لِاَنَّهٗ عُدُوْلٌ عَنْ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنْ غَیْرِ نُکْتَةٍ یُعْتَدُّ بِهَا کَقَوْلِهٖ **شعر** فَلَمَّا اَنْ جَرٰی سِمَنٌ عَلَیْهَا ۔ کَمَا طَیَّنْتَ بِالْفَدَنِ اَیِ الْقَصْرِ السِّیَاعَا ۔ اَیِ الطِّیْنُ الْمَخْلُوْطُ بِالتِّبْنِ وَالْمَعْنٰی کَمَا طَیَّنْتَ الْفَدَنَ بِالسِّیَاعِ **یُقَالُ** طَیَّنْتُ السَّطْحَ وَالْبَیْتَ وَلِقَائِلٍ اَنْ یَقُوْلَ اِنَّهٗ یَتَضَمَّنُ مِنَ الْمُبَالَغَةِ فِیْ وَصْفِ النَّاقَةِ بِالسِّمَنِ مَا لَا یَتَضَمَّنُ قَوْلُنَا کَمَا طَیَّنْتَ الْفَدَنَ بِالسِّیَاعِ لِاِیْهَامِهٖ اَنَّ السِّیَاعَ قَدْ بَلَغَ مِنَ الْعِظَمِ وَالْکَثْرَةِ اِلٰی اَنْ صَارَ بِمَنْزِلَةِ الْاَصْلِ وَالْفَدَنُ بِالنِّسْبَةِ اِلَیْهِ کَالسِّیَاعِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْفَدَنِ

ترجمہ اور اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو مردود ہو گا کیونکہ یہ مقتضی ظاہر سے بغیر معتد بہ نکتہ کے عدول کرنا ہے جیسے عمرو بن سلیم ثعلبی کا قول ؎ جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لیپ دیا ہو فدن محل سیاع وہ گارا جس میں بھوسا ملا ہوا ہو اور معنی یہ ہیں جیسے تو نے مکان کو گارے سے لیپ دیا ہو بولا جاتا ہے میں نے چھت اور مکان کو لیپ دیا اور قائل یہ بات کہہ سکتا ہے کہ اس شعر میں قلب اونٹنی کے مٹاپے میں اس مبالغہ کو متضمن ہے جس کو ہمارا قول کما طینت الفدن بالسیاع متضمن نہیں ہے کیونکہ قلب یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ گارا موٹائی اور زیادتی کی وجہ سے بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل اس کے مقابلہ میں بمنزلہ گارے کے ہے ۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو وہ قلب مردود ہو گا کیونکہ اس صورت میں کسی معتد بہ نکتہ کے بغیر مقتضی ظاہر سے عدول کرنا لازم آتا ہے حالانکہ بغیر کسی نکتہ کے مقتضی ظاہر سے عدول ناجائز ہے اس کی مثال عمرو بن سلیم ثعلبی کا یہ شعر ہے ؎ فلما ان جری سمن علیہا ۔ کما طینت بالفدن السیاعا شعر میں اَنْ زائدہ ہے اور جری ظہر کے معنی میں ہے سِمَن بکسر السین وفتح المیم ہزال کی ضد یعنی موٹاپا، طین لیپنا، فدن محل، سیاع گارا

جس میں بھوسہ ملا ہوا ہو، شاعر نے اونٹنی کے مٹاپے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب اونٹنی پر موٹاپا ظاہر ہو گیا جیسا کہ تو نے محل سے گارے کو لیپ دیا ہو، شاعر کی غرض یہ ہے کہ ناقہ موٹائی میں اس مکان کی طرح ہے جس کو گارے سے لیپ دیا گیا ہو۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلب ہے کیونکہ شاعر نے کہا ہے کہ محل سے گارے کو لیپا ہے حالانکہ محل سے گارے کو نہیں لیپا جاتا بلکہ گارے سے محل کو لیپا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے طینت السطح والبیت میں نے چھت اور گھر کو لیپ دیا ہے مگر چونکہ یہ قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے اس لئے مردود ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ سابقہ شعر کی طرح یہ شعر بھی مبالغہ کو متضمن ہے یعنی شاعر نے اونٹنی کے موٹاپے میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے یہ قلب کیا ہے یعنی جس طرح گارا اپنی موٹائی اور کثرت میں اس قدر بڑھ گیا کہ گارا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل بمنزلہ گارے کے ہو گیا اسی طرح اونٹنی کا موٹاپا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور اصل (اونٹنی) موٹاپے کے مرتبہ میں ہو لی۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ مبالغہ قلب کی صورت میں تو حاصل ہوتا ہے لیکن اگر بغیر قلب کے کما طینت الفدن بالسیاع کہا جاتا تو یہ مبالغہ حاصل نہ ہوتا۔

الحاصل جب یہ قلب بھی اعتبار لطیف یعنی مبالغہ کو متضمن ہے تو یہ قلب بھی مردود نہ ہوگا۔

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم
وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله واصحابه اجمعين

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ
۱۹ ربیع الاول یوم الاحد ۱۴۱۵ھ

ناشر

قدیمی کتب خانہ
آرام باغ۔ کراچی

طابع: شکیل پریس کراچی

قوت الاخیار

شرح اردو

نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذِ حدیث دار العلوم وقف دیوبند

گیارہویں صدی ہجری کے متبحّر عالم. صوفی و مرتاض، فقیہ دوراں، مفسر ملّت شیخ احمد الملقب بہ مُلّا جیون کی "نور الانوار" اپنی مقبولیت، افادیت اہمیت اور گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے مقبولِ خاص و عام ہے. برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی تعلیق نہیں آئی جو اُسے درسی قالب میں ڈھال دے مؤلف موصوف نے اصل کتاب کو با اعراب کیا ہے اور پھر مناسب انداز پر اسکے اغلاق کو حل کیا ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل پر کھل کر بحث کی ہے۔

ناشر

قدیمی کتب خانہ۔ آرام باغ۔ کراچی

فیضِ سُبحانی

شرح اُردو

مُنتخبُ الحُسامی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

ـــــ استاذ حدیث دار العلوم وقف دیوبند ـــــ

حسام الدین محمد بن محمد بن عمر متوفی سنہ ۶۴۴ھ کی تالیف منتخب الحسامی اپنی جامعیت افادیت، اہمیت اور گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے نصاب کی اہم ترین کتاب ہے اور مقبولِ خاص و عام ہے۔ اب تک اس کتاب پر اُردو زبان میں کوئی ایسی قابلِ ذکر شرح نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے۔ مؤلف موصوف نے عربی عبارات کو با اعراب بنا کر اس کے اغلاق کو عام فہم انداز پر حل کیا ہے اور بیچیدہ فقہی مسائل پر کھل کر بحث کی ہے۔

:- ناشر :-

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ۔ کراچی ۱